المهارات الفلسفية ونماذجها التطبيقية للتفكير الفلسفي

الأستاذ الدكتور
فتحي محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ



المهارات الفلسفية
ونماذجها التطبيقية للتفكير الفلسفي

أ.د/ فتحي محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

رقم الإيداع: 4436 / 2026

الترقيم الدولي:978-977-95-5829-5

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾

صدق الله العظيم

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من البحث في طبيعة المهارات الفلسفية والعمل على تأصيلها، ولهذا فقد اخترنا بعض النماذج التطبيقية في الفلسفة. فالمهارات نوعان، مهارات عامة مشتركة بين مختلف العلوم، ومهارات أخرى خاصة بكل علم على حده. وما يهمنا هو البحث في طبيعة المهارات الفلسفية. وفي السياق الفلسفي توجد مهارات واضحة بذاتها كمهارة التأمل، والنقد، والتحليل، والترابط المنطقي، وتسلسل الأفكار والوصول إلى نتائج. ومن المهارات الفلسفية أيضًا مهارة التأويل كما هو الحال عند فلاسفة وعلماء المسلمين، ومهارة الإبداع والحياة كما هو الحال عند الرومانتيكيين في القرن التاسع عشر، ومهارات أخرى عملية كما هو الحال في البرجماتية إلى آخر ما هنالك من مهارات تحملها الفلسفة في أصيلها. والمعاصرون أصبحوا في يومنا هذا في أمس الحاجة إلى التزود بمهارة التفكير النقدي لتحليل ما يرونه ويسمعونه لإصدار أحكام صحيحة. فالتفكير النقدي على ذلك أصبح مهارة أساسية لا غنى عنها، إذ يوفر للباحثين وطلاب العلم الوصول إلى المفاهيم الحقيقية في جميع التخصصات بصفة عامة وفي العلوم الإنسانية بصفة خاصة ومن بينها الفلسفة.

والجدير بالإشارة أن الفلسفة اليونانية قد ارتكزت منذ القدم على محاور أساسية من المهارات منها مهارة التفكير النقدي، والتحليل المنطقي، وإقامة الحجج الفلسفية على أساس عقلي منطقي، واهتمت بالتأمل العميق والتساؤلات الفلسفية. لقد كان التحليل النقدي هو الوسيلة الشائعة الفعالة في الوصول إلى المفاهيم الصحيحة عند فلاسفة اليونان. أما في الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عند ابن سينا والغزالي فإن المهارات يمكن تقسيمها إلى مهارة التأمل العقلي وهي استخدام التفكير المنطقي لفهم النفس، ومهارة تحليل القوى النفسية. ويمكن اعتبار أن المهارات الفلسفية في سياق التوفيق بين الفلسفة والدين تشمل القدرة على التحليل المنطقي والنقد العميق، والتفكير

التأويلي، وفهم السياقات التاريخية والثقافية التي نشأت فيها الأفكار، وكذلك مهارة التوفيق بين المتناقضات أو التوافق بين النصوص الدينية والفلسفية.

لقد اعتمد فلاسفة وعلماء المسلمين على مهارات التفكير المنطقي والتحليل الدقيق، ومنهجية الاستقراء والاستدلال، والاهتمام بالتجريب والملاحظة وركزوا على النقد البناء. وتحدثوا عن مهارة ما يسمى بالمنهج التلقائي وهو منهج لا شعوري، والمنهج الإدراكي وفيه يتأمل الناس ويحللون ويجمعون ويركبون... إلخ. ومن المهارات التي استخدمها المتكلمون في الإسلام أيضًا مهارة البرهان الكلامي وتقوم هذه على إبطال المقدمات التي يتقدم بها الخصم. ومهارة التأويل وهذه يستخدمها المتكلم في الآيات المتشابهة. وأخيرًا مهارة التفويض وهي مهارة يستخدمها المتكلم وفيها يترك الأمر كله لله سبحانه وتعالي عندما يعجز العقل. ومن أهم علماء المسلمين جابر بن حيان الذي اهتم بما يسمى بدلالة المجانسة، وفيها نستدل بأنموذج جزئي على أنموذج آخر، إنها مهارة تقوم على الاستدلال. ولديه أيضًا ما يسمى بدلالة مجرى العادة، وإن هاتين المهارتين تتسمان بالظن والاحتمال وليس اليقين. وأخيرًا ما يسميه جابر بن حيان بالاستدلال هو الدليل النقلي. والحسن ابن الهيثم وهو الآخر استخدم التجربة للوصول إلى نتائج عملية صحيحة، واستخدم الاستقراء والتمثيل، والاستنباط الرياضي.

واتسمت الفلسفة الحديثة بمهارات فلسفية منها التفكير النقدي المتقدم، والقدرة على التعامل مع المفاهيم المعقدة، ومهارات التحليل المنطقي والبرهان. فقام فرنسيس بيكون في إطار مهاري بسرد ما أسماه أصنام العقل أي الصور الخاطئة، ووصفها بأنها أشياء تعيق الطريق إلى التفكير العلمي الصحيح. واهتم ديكارت بمهارات مثل التأمل العقلي والاستنباط والترابط المنطقي، ومن مظاهر ذلك ما وصفه بالقواعد الأربع المعروفة عنده وهي تبرز مهارته التحليلية. واعتمدت الفلسفة في عصر التنوير على مهارات التفكير العقلاني والمنطقي، والقدرة على النقد والتساؤل حول المعتقدات التقليدية. ومن أمثال هؤلاء فولتير وهيوم وكانط، فهيوم استخدم النقد في

بحوثه وميز بين الانطباعات، والأفكار، وميّز كانط باستخدام النقد أيضًا بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، وبين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية.

ركزت الفلسفة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر بشكل كبير على مهارات التأمل العاطفي والخيال الإبداعي، والقدرة على التعبير عن المشاعر والتجارب الشخصية. واهتمت بالتقدير الجمالي للطبيعة والفن، والروحانية والذاتية. ومهارة الإبداع عند الرومانتيكيين لا تقتصر على الجوانب الشعورية والروحية والعاطفية فقط، بل إنها أيضًا اتجهت نحو التجربة الجمالية، فشيلينج على سبيل المثال وبمهارة متألقة اختزل قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين العقل المتأمل، وهذه في حد ذاتها مهارة إبداعية تضاف إلى رصيد الرومانتيكيين. واهتمت الرومانتيكية في إطار مهاري اهتمامًا علميًا بالأساطير الخيالية لأنها تعبر عن الهوية. وهذا هو الإبداع في حد ذاته. وتنوعت المهارات في الفلسفة منذ بداية القرن العشرين، ومن أبرزها التفكير النقدي العميق والقدرة على التعامل مع مفاهيم معقدة مثل المفاهيم الوجودية، والمفاهيم البرجماتية، كما ركزت على مهارات التحليل الفلسفي والمنطقي، ومن أهم المهارات في البرجماتية مرونة التفكير، والقدرة على التكيف في ظل الظروف المتغيرة، والتركيز على النتائج، والاهتمام بالنتائج العملية بدلًا من النظريات، وحل المشكلات بشكل عملي، والبحث عن حلول فعالة قابلة للتطبيق، وتحويل المفاهيم النظرية إلى تطبيقات واقعية فعالة.

أما هذه الدراسة فإنها تهدف إلى الكشف عن طبيعة المهارات المميزة للتفكير الفلسفي والبحث عن أصولها المتجذرة في الماضي. وفي ضوء هذا الهدف فقد استخدمت المنهج التاريخي وذلك لتتبع المهارات الفلسفية وتأصيلها تأصيلًا علميًا، واستخدمت أيضًا في هذه الدراسة المنهج المقارن وذلك للتمييز بين طبيعة المهارات في الثقافات المختلفة.

وبناءً على ذلك كله فقد انقسمت هذه الدراسة إلى فصول سبعة أساسية، الفصل الأول بعنوان "نظرات عامة حول طبيعة المهارات الفلسفية" ويتناول مهارة التحليل النقدي ودورها في أهم قضايا الفلسفة. والفصل الثاني وهو "تشكل النظرية باعتبارها مهارة فلسفية نقدية" ويدور هذا الفصل حول مهارة استخدام النظرية كشكل من أشكال التفكير الفلسفي سواء في العلوم الطبيعية أو في السياق الفلسفي. وذلك أيضًا في إطار تحليل نقدي دقيق لطبيعة النظرية العلمية والنظرية الفلسفية. وفي الفصل الثالث وهو "مهارة التحليل النقدي للفلسفة اليونانية والإسلامية" وكما هو واضح من عنوان هذا الفصل فإنه يشتمل على نموذجين من المهارات، النموذج اليوناني، والنموذج الإسلامي. والفصل الرابع وهو " المنهج العلمي في العالم الإسلامي "مهارة النقد والتقييم" ويركز على نموذجين من علماء المسلمين، وذلك في إشارة إلى المهارة العلمية المنهجية عند جابر بن حيان والحسن ابن الهيثم. والفصل الخامس وهو "المهارات الفلسفية في العصر الحديث [فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت]" ويدور هذا الفصل حول محاور ثلاثة، المحور الأول، المهارة العلمية النقدية عند فرنسيس بيكون، والثاني المهارة التأملية النقدية عند ديكارت، والثالث مهارة النقد التنويري في القرن الثامن عشر وذلك في إشارة إلى النقد عند فولتير وهيوم وكانط. والفصل السادس وهو " الرومانتيكية "مهارة الإبداع والحياة" ويدور حول الإبداع الرومانتيكي في تغيير المفاهيم الفلسفية من مفاهيم عقلية إلى أخرى عاطفية شعورية، والبحث في إطار مهاري عن مفاهيم الجمال، والفن، والأساطير العلمية، والخيالية. وأما الفصل السابع والأخير وهو "المهارات الفلسفية المعاصرة" وينصب الاهتمام فيه على محاور ثلاثة، الأول التفكير النقدي كممارسة ثقافية، والثاني المهارات البرجماتية "تطبيقات عملية في اتخاذ القرارات، والثالث المهارات الوجودية تأملات فلسفية في الذات والمعنى.

والله أسأل أن أكون قد وفقت في إعداد هذا العمل وتقديمه لجمهور المثقفين وطلاب العلم، فإن كنت قد أصبت فهذا فضل كبير من الله سبحانه وتعالى وإن كنت

قد أخطأت فحسبي أنني بشر أصيب وأخطأ فالكمال لله وحده وللمعصومين والله من وراء القصد. سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٨١ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝١٨٢﴾ [الصافات ١٨٠-١٨٢].

أ.د. فتحي محمد نبيه شعبان

15 يناير 2026

26 من رجب 1447

الفصل الأول

نظرات عامة حول طبيعة المهارات الفلسفية

المهارات النقدية التحليلية:

من المرجح، في العصر الرقمي الحديث أن يؤدي نمو التكنولوجيا إلى زيادة متطلبات قدرات التفكير النقدي لدى الأفراد، بدلًا من تقليلها. لا يمكن لوسائل الإعلام الجماهيرية والنصوص المطبوعة والأفلام وأي شكل من أشكال المعلومات أن تكون محايدة، لأنها تحمل الكثير من الأعباء، سواء من تاريخها أو من خلال هيمنتها العالمية الحالية. يحتاج المعاصرون إلى أن يكونوا مزودين بقدرة التفكير النقدي لتحليل ما يرونه ويسمعونه من أجل إصدار حكم سليم. أصبح التفكير النقدي، الذي وُصف بأنه مهارة القرن الحادي والعشرين، مهارة أساسية مدى الحياة. ادعى بايلين (1999) أن للتفكير النقدي ثلاث فوائد على الأقل: 1) أنه يساعد الطلاب على اتخاذ قراراتهم بشأن ما يؤمنون به أو يفعلونه، 2) ويلبي معايير الكفاءة والدقة المناسبة للتفكير، و3) ويلبي المعايير ذات الصلة إلى مستوى عتبة معين. إلى جانب ذلك، أشار هالفورسن (2005) إلى أن التفكير النقدي سيوسع آفاق متعلمي اللغة لمعرفتهم ويحفزهم على التفكير من وجهات نظر مختلفة، لأنه سيعزز مهارات التفكير عالية المستوى لدى متعلمي اللغة مثل التطبيق والتحليل وما إلى ذلك. وبالتالي، فقد تم قبول تعليم الطلاب التفكير النقدي على نطاق واسع كهدف من أهداف التعليم في جميع التخصصات تقريبًا.[1] على هذا النحو تُعتبر مهارة النقد مهارة أساسية لا غنى عنها للجميع، إذ توفر للباحثين وطلاب العلم الوصول إلى المفاهيم الحقيقية في جميع التخصصات بصفة عامة وفي العلوم الإنسانية بصفة خاصة ومن بينها الفلسفة.

---

[1])Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective** (Canadian Center of Science and Education, November 17, 2020) P: 70.

إن التفكير هو العملية التي تتم عبر سلسلة من النشاطات التي يقوم بها العقل حينما يتعرض لمثير حسي أو فكري، وهو عملية مجردة يشوبها الكثير من الغموض؛ حيث تنطوي على نشاطات غير مرئية وغير ملموسة، فما نلاحظه أو نلمسه منها هو في الواقع نواتج لفعل التفكير ذاته، سواء جاءت بصورة منطوقة في الكلام أو بصورة مكتوبة أو بصورة حركية. وقد شغل الفلاسفة والعلماء بتحليل عملية التفكير منذ أفلاطون وأرسطو في العصر اليوناني وحتى الآن، فقد قال أفلاطون إننا لا ندرك أي حقيقة بصدد أي شيء إلا من خلال التفكير، ونقصد به التفكير العقلي المجرد، وقال أرسطو بأن التفكير العقلي المجرد عملية تتم خارج الجسم ومفارقة له؛ فالتفكير لديه ليس عملية مادية، بل تنأى عن قوانين المادة؛ فبينما تتأثر حواسنا الخمس بكثرة الإحساسات لدرجة تضعف معها من كثرة الاستخدام؛ إذ يبدأ الإنسان حياته وقدرته على الإبصار كاملة ثم يضعف شيئًا فشيئا وهكذا في بقية الحواس، أقول: بينما يحدث ذلك في عملية الإدراك الحسي، نجد أن عملية التفكير لا تتأثر بأي شيء مادي، إذ ينشط العقل وتتقدم قدراته التفكيرية والإبداعية بكثرة التفكير وممارسة الإبداع الفكري.(2) فالتفكير بهذا المعنى عند فلاسفة اليونان ومن جاءوا بعدهم هو مهارة من أهم المهارات التي جعلها هؤلاء ركيزتهم الأساسية. وقد اتضح هذا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو حيث عُرف الإنسان في هذه المدرسة على أنه حيوان ناطق أو عاقل. فالتحليل الفلسفي النقدي هو وسيلتهم لبلوغ الحقيقة.

ولنعد مرة أخرى إلى عملية التفكير فيمكن القول أن عملية التفكير على كل حال تبدأ من تلقي ما تخطه الحواس الخمس على صفحة العقل من انطباعات ومدركات حسية، وتنتهي بتحليلات وتأملات عقلية مجردة، فهي عملية حركية وتمر بمراحل عديدة وصور مختلفة للتفكير، منها ما يسمى بالتفكير ومنها ما يسمى بالتفكير التجميعي، التفريقي، والأخير يعني إمكانية التوصل إلى إصدار معلومات جديدة من

---

2) د/ مصطفى النشار، التفكير الفلسفي، المبادئ - المهارات و وتطبيقاتها (الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٣) ص: 11.

المعلومات المتاحة التي سبق معرفتها أو الوصول إليها، بينما الأول يقارن بين النتائج والأفكار والمعلومات المتاحة، ولا يصل فيه الفرد عادة إلى إجابات واحدة صحيحة لأنه ينطلق أصلا في تفكيره من إجابات متعددة، وهذا النوع هو أقرب ما يكون إلى ما يسمى بالتفكير الإبداعي. ومنها ما يسمى بالتفكير الناقد الذي يعتمد على التحليل والفرز، والاختيار بين الأفكار نتيجة لاختبارها اختبارًا نقديًا بهدف التمييز بين السليم منها والخاطئ. ولكي يفكر الإنسان بأي شكل من أشكال التفكير لا بد أن يستخدم بعض العمليات أو المهارات.[3] لدينا إذن مهارة التفكير الإبداعي ومهارة التفكير النقدي، إنهما يدخلان في إطار التفكير الفلسفي. ولعل مهارة التفكير النقدي هي المحور الأساسي في الفلسفة ويتوقف عليها الإبداع الفلسفي، فمهارة الإبداع ومهارة النقد في الفلسفة تكمل إحداهما الأخرى.

كان ظهور التفكير النقدي متجذرًا في تطور الفلسفة الغربية، حيث يمكن النظر إلى الفلسفة في التقاليد الغربية على أنها نوع من التفكير النقدي الذي يفكر في نفسه وفي الحياة البشرية بطريقة تأملية. أكد الفلاسفة في فترات تاريخية مختلفة في عصرهم على أهمية أن يكونوا نقديين بشكل مباشر أو غير مباشر. يمكن إرجاع ذلك إلى وقت مبكر يعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد عندما طرح الفيلسوف اليوناني بارمنيدس فكرة أن الناس لا يمكنهم الاعتماد فقط على ما يشعرون به، بل يحتاجون إلى استخدام التفكير العقلاني لأن بارمنيدس اعتبر الحواس خادعة. قد تكون هذه هي الأفكار الأصلية المسجلة حول كون المرء نقديًا خلال فترة ما قبل سقراط. يمكن تتبع أشهر أساليب التفكير النقدي إلى سقراط، الذي عاش قبل 2500 عام، والذي أكد على أهمية طرح الأسئلة. جادل سقراط بأن الناس يسعون إلى المعرفة من خلال التساؤل، وأنه يجب عليهم التعمق في تفكيرهم قبل قبول أي أفكار أو معتقدات، لأن العديد من المعاني المبهمة، والأدلة غير الكافية، والمعتقدات المتناقضة غالبًا ما تكمن وراء

[3]) **المرجع السابق** ص : 11 – 12.

الخطابات الرنانة الفارغة. يُعرف هذا الأسلوب باسم "التساؤل السقراطي" أو "الأسلوب الجدلي". وحتى الآن، لا يزال هذا الأسلوب أشهر أساليب تدريس التفكير النقدي. تُناسب المسائل التي يمتلك الناس فيها بالفعل معرفة كافية للوصول إلى استنتاج صحيح، لكنهم لم يُحسنوا استخدام هذه المعرفة منطقيًا بسبب تشوش الفكر أو نقص التحليل. ووفقًا لسقراط، عندما يكون النقاش منطقيًا وليس واقعيًا، يصبح الحوار وسيلة فعالة لاستخلاص الحقيقة. وهنا ميّز سقراط بين الحقائق والمنطق، وهو ما يُعدّ نقلة نوعية في نظرية التفكير النقدي.[4] فالنقد كمهارة فلسفية يضرب بجذوره في الماضي البعيد أعني إلى فترة ما قبل سقراط، لكنه عند سقراط اتخذ طابعًا جديدًا عنده، وهذا تحول كبير في استخدام النقد والتحليل في شكل تساؤلات.

إن النقد هو إحدى المهارات الهامة جدًا للتفكير الفلسفي، فلا يوجد فيلسوف إلا وقد استخدم سلاح النقد سواء للآراء الفلسفية السابقة التي لم تلق لديه قبولا نتيجة أنها لا تتوافق مع رؤيته العقلية للحقيقة، أو للآراء والأفكار الشائعة في عصره وخاصة في الموضوع الذي يشغل اهتمامه. ومن هنا قيل إن كل نظرية فلسفية تعتبر نظرية نقدية نظرًا لأنها تقوم على نقد نظريات فلسفية أخرى أو تثير مع الواقع الراهن قضايا نقدية لتتجاوزه. ولقد ميز بعض المفكرين بين التفكير النقدي المُحكم والتفكير النقدي الضعيف؛ أما التفكير النقدي المُحكم فهو ذلك الذي يطبق الأسئلة النقدية على كل الأفكار والمعتقدات بما فيها معتقدات وأفكار المفكر النقدي ذاته. وفي الحقيقة إن هذا التفكير النقدي المُحكم لا يرغمنا بالضرورة على التخلي عن معتقداتنا المبدئية، بل على العكس فهو يوفر أسسًا لدعم هذه المعتقدات؛ ذلك أن الفحص النقدي لها قد يعزز التزامنا الأصلي بها. وعلى الجانب الآخر فإن التفكير النقدي الضعيف هو استخدام النقد للدفاع عن معتقدات راهنة نؤمن بها، وهذا التفكير النقدي الضعيف إنما

4)Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective** (Canadian Center of Science and Education, November 17, 2020) PP: 70-71.

ينطبق على ما يسمى النقد بغرض التبرير، وليس النقد بغرض الفهم والاختيار بين البدائل.[5] فللنقد إذن نوعان: نقد مُحكم ونقد ضعيف، فالأول يدعم معتقداتنا، ويختص الثاني بالدفاع عن معتقداتنا الراهنة. والنقد يصاحب دائمًا الفيلسوف في آرائه ويرتبط عنده حتى بالنظرية وذلك لأن النظرية هي عبارة عن نقد لما سبقتها من نظريات.

وعلاوة على ذلك، فإن هذا الاعتراف بأن للبحث الفلسفي وزنًا في البناء التكاملي للمجتمع والفرد من خلال إنتاجه للمهارات التحليلية والنقدية، وعمله على توسيع الآفاق والنظريات وتحقيق نتائج أكثر فعالية، على الرغم من كل الانتقادات الموجهة إليه باعتباره بحثًا فلسفيًا على وجه الخصوص، وبحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، نظرًا لأن هذه العلوم تفتقر إلى الدقة وتشير إلى الذاتية بدلًا من الموضوعية، وتحمل نتائجها العديد من التناقضات. يختلف مسعى العلوم الإنسانية والاجتماعية عن البحث الأداتي (التقني). تأثيره أخلاقي وغير ملموس، ولذلك يُفترض أن يتماشى معه لتجسيد الأفعال الإنسانية البحتة، مثل التواصل والحوار.[6] كل هذا يُعطي قيمة فعالة وحاسمة للنقد كمهارة فلسفية.

البحث في معنى الفلسفة كمهارة فلسفية:

تُعد الفلسفة، التي تعني حرفيًا "حب الحكمة"، منهجًا فكريًا لا يقتصر على دراسة الأسئلة الوجودية الكبرى فحسب، بل هي أيضًا تدريب مكثف للعقل ينمي مجموعة من المهارات المعرفية والعملية بالغة الأهمية. إن دراسة الفلسفة لا تزود

---

[5]) أ.د/ مصطفى النشار، **التفكير الفلسفي، المبادئ - المهارات وتطبيقاتها** (الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٣).

[6]) Narimane Koussa, **The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research** (International Journal of Innovative Technologies in Social Science, 2025) P:3.

الفرد بالمعرفة فحسب، بل تعلمه كيف يفكر، مما يجعل خريجيها مجهزين بمهارات قابلة للنقل وذات قيمة عالية في مختلف المجالات المهنية. [7]

ونتحول الآن إلى الكلام عن معاني الفلســـفة ابتداًء من تعريفها اللغوي أو الاشـتقاقي أو الاصـطلاحي في إطار عملية نقدية تحليلية. إن كلمة philosophos اليونانية التي اســـتبقتها اللغة العربية في كلمة فيلســـوف، كلمة مركبة من مقطعين: الأول philo ومعناه المحب أو المريد، والثاني sophos ومعناه الحكمة، وبذلك يكون اللفظ المركب معناه المحب للحكمة أو المريد لها، ومن ثم فهو الذي يطلبها كضالة منشودة، ومعنى هذا أنه غير حائز عليها بالفعل مما يؤخذ من كلمة sophos وحدها التي تسمى بها السفسطائيون فكانوا "حكماء" يعلمون الحكمة للناشئة.[8] هذا فيما يتعلق بالمعنى اللفظي أو الاشـتقاقي، غير أن تعريف الفلسـفة لا يتوقف عند هذا المعنى الاشـتقاقي الذي يتألف كما هو واضـح من لفظين وإنما توجد تعريفات أخرى كثيرة ومتعددة وكل تعريف فيها لـه قيمتـه ووجـاهتـه. وتؤكد التعريفات الفلســـفيـة المتعددة على دور التحليل النقدي الذي يُصاحب الفيلسوف.

إن مهارة التحليل والنقد تقودنا إلى الإشـارة بأن الفلسفة منذ بداية اسمها في التاريخ سـير في طريق الحكمة دون حصــول بالفعل عليها، وهذا لما يبرر كيف أن موضــوعها اشــتمل دائمًا على أســئلة مفتوحة أكثر من اشــتماله على أجوبة منتهية مقفلة كقوانين العلم، فالأسئلة فيها أبقى وأخلد، وكل جواب يصبح بدوره سؤالًا جديدًا على الطريق الطويل. ويمكن تعريف الفلسفة: أولًا تعريفًا جامعًا مانعًا في ضوء فهم لموضــوعات العلوم، ثم ثانيًا تعريفًا بإحصـــاء موضــوعاتها المختلفة التي ســـتتبع ظهورها ونموها وأســـماءها الدالة عليها خلال تاريخ الفلســفة ومثل هذا الإحصـــاء الذي لا يمكن أن يكون كـاملًا ســـيكون في الوقت عينه بمثـابة تقســـيم وتنســـيق

---

[7]) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

[8]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ــ [دار المعرفة الجامعية ــ الإسكندرية 1987] ص: 77.

لموضوعات الفلسفة في ضوء تاريخها.[9] يكشف هذا كله عن المهارات الفلسفية وطبيعتها المميزة، وبالطبع، وكما أشرنا، تختلف الفلسفة بهذا المعنى عن العلوم الأخرى، فالعلوم الطبيعية على سبيل المثال تتضمن إجابات محددة مقفلة بينما الفلسفة تجيب عن أسئلة مفتوحة وكل سؤال فيها يثير أسئلة أخرى تحتاج أيضًا إلى إجابات مفتوحة وهذه هي طبيعة جوهرية للفلسفة، إنها لا تعرف بالتوقف عند حدود كحدود العلم وإنها في الوقت نفسه تعبر عن تدفق الأفكار التي يطرحها العقل البشري، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن تعريف الفلسفة يمكن أن يكون تعريفًا جامعًا مانعًا في ضوء فهم لموضوعات العلوم. وإلى جانب هذا التعريف يوجد تعريف آخر يتمثل في إحصاء موضوعاتها المختلفة كما هو واضح من قبل.

إن الفلسفة تبحث عن كل مسألة يمكن البحث فيها، وإن شئت فقل عن العالم. ويمكن تقسيم مسائلها إلى ثلاثة أنواع تبعًا لموضوع البحث:

1- مسألة الوحدة، أعني علة العلل القادرة على كل شيء، الخالقة لكل شيء، مفيضة الحياة على العالم. وهذا القسم يسمى ما بعد الطبيعة أو ما وراء المادة.

2 - مسألة الكثرة، أعني مظاهر هذا العالم المتنوعة وهذا النوع يسمى "الفلسفة الطبيعية".

3- مسألة أفراد المخلوقات التي أهمها لنا الإنسان، ويشمل هذا النوع: علم النفس أي علم الحياة العقلية للإنسان ويبحث في: الطرق التي يتبعها العقل للوصول إلى نتيجة صحيحة، وهذا يسمى المنطق، وغايته ترقية فكرة الحق. وفي العاطفة وهذا هو علم الجمال، وغايته ترقية فكرة الجمال. وفي الرغبة أو الميل وهذا موضوع علم الأخلاق، وهو يدور حول فكرة الخير. يقول رابوبرت: "ولما كان سلوك الإنسان قد نظم ببيان ما يجب ومالا يجب قصدًا للوصول إلى الخير وكان

[9]) **المرجع السابق** ص: 77، 78، 79.

بيان هذه الواجبات قد مهد السبيل للقانون، والقانون إما طبيعي وإما وضعي، كان لنا من ذلك فلسفة تسمى "فلسفة القانون" وهناك مسائل تدور حول البحث في علاقة الأشخاص بعضهم ببعض تكون علمًا خاصًا يسمى "علم الاجتماع" وهذا يشمل أيضاً فلسفة التاريخ. فموضوعات الفلسفة إذن: ما بعد الطبيعة، فلسفة الطبيعة، علم النفس، علم المنطق، علم الجمال، علم الأخلاق، فلسفة القانون، علم الاجتماع وفلسفة التاريخ"[10]. وبكلمات موجزة تهتم الفلسفة بالبحث في ثلاث مسائل رئيسة وهي: البحث فيما بعد الطبيعة أو ما وراء المادة، والبحث في الفلسفة الطبيعية، وأخيرًا أفراد المخلوقات وهي تدور حول علم النفس الذي يشتمل بدوره على المنطق وعلم الجمال وعلم الأخلاق. هذا بالإضافة إلى وجود فروع أخرى. وفي كل نقطة من هذه النقاط تكمن مهارات فلسفية كالتحليل النقدي والترابط المنطقي والتأمل، وكلها عناصر مهارية أساسية تدخل في صميم الفلسفة.

ورأى چود معززًا ما قد يراه البعض زعمًا مبالغًا فيه من أن الفلسفة سجل للكفاح النفسي في هذا الوجود. وربما كان من الأنسب في نظره اعتبار الفلسفة بمثابة مصفاة تتجمع فيها كل نتائج الأبحاث والخبرات الإنسانية حيث تنقى من شوائبها وتقيم ليبقى منها ما هو جدير بالبقاء.[11] والجدير بالذكر أن البحث العلمي والتفكير له أشكال من المنطق، لا سيما من حيث الدقة والتسلسل، وضمان أن تكون المقدمة والنتيجة مرتبطتين بخيط منظم وموثق.[12] والمسألة التي يتطلب البحث فيها في إطار المهارات الفلسفية هي فكرة الترابط الأخلاقي والمنطقي، فالأخلاق ترتبط ارتباطًا قويًا واضحًا بالمنطق بوصفه أحد فروع الفلسفة، فلكي ننمي أفكارنا الأخلاقية بطريقة منهجية وصارمة ينبغي علينا استخدام قواعد المنطق؛ فالأخلاق

---

[10]) أ.س.رابوبرت ــ **مبادئ الفلسفة** ــ ترجمة أحمد أمين [مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطابعة الأولى 1928] ص 5 ــ 7.

[11]) چود ــ **فصول في الفلسفة ومذاهبها** ــ ترجمة الدكتور عطية محمود هنا والدكتور ماهر كامل [مكتبة النهضة المصرية 1956] ص 13 ــ 14.

[12]) Narimane Koussa, **The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research** (International Journal of Innovative Technologies in Social Science, 2025) P:2.

شـأنها شـأن جميع التخصـصـات ينبغي أن تتقيد بالمعايير المنطقية في تنمية أنسـاق أفكـارهـا.[13] والأخلاق ترتبط بعلم النفس أو بمعنى أدق توجـد علاقـة بين العلمين تتمثل أساسًا في دراسة روح أو عقل الإنسـان، إن هذه العلاقة تقر بأن خير الإنسان لا يرتد إلى ما هو خارجي ومادي.[14] وباختصـــار تحتاج الأخلاق ككل العلوم إلى المنطق، فقواعد المنطق تساعد على تنمية الأفكار الأخلاقية بطريقة منهجية منظمة. وهذه مهارة أيضًا تدخل ضمن مهارات الفلسفة.

مهارات الأخلاق التطبيقية في عصر الذكاء الاصطناعي:

وإذا كنا قد تحدثنا عن الأخلاق النظرية في إطار مهاري، فالآن ينبغي علينا أن نتطرق إلى المهارات الفلسفية الأخلاقية التطبيقية في عصر الذكاء الاصطناعي. يُطالعنا المشهد المهني تحولًا جذريًا بفعل الذكاء الاصطناعي، حيث لم يعد النجاح حكرًا على المهارات التقنية فحسب، بل أصبح يعتمد بشكل متزايد على مزيج متكامل من الكفاءات التقنية، والمهارات الناعمة، والمهارات الأخلاقية التطبيقية التي تضمن الاستخدام المسؤول والموجه للتكنولوجيا. في هذا السياق، تبرز الحاجة الملحة إلى فهم وتطوير المهارات التي تمكن الأفراد من التفاعل مع الأنظمة الذكية وتوجيهها نحو تحقيق القيمة الإنسانية والمجتمعية. إن المهارات التطبيقية في عصر الذكاء الاصطناعي هي تلك التي تجمع بين الكفاءة التقنية في استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي والقدرات البشرية الفريدة، وفي مقدمتها المهارات الأخلاقية التطبيقية. إن النجاح في هذا العصر يعتمد على قدرتنا على توجيه التكنولوجيا بمسؤولية، وضمان أن الشفافية والإنصاف والتعاطف هي المبادئ التي تحكم تفاعلاتنا مع

([13])Porter Burton – **The good Life** [Collier Macmillan Publishers , London 1980] PP: 22 – 23..

([14]) Sidgwick Henry- **Outlines of the history of ethics**- (Macmillan and co., London 1888) P: 4.

الأنظمة الذكية.[15] تنقسم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي إلى ثلاث فئات: خصائص الذكاء الاصطناعي التي قد تثير معضلات أخلاقية، والعامل البشري الذي يسبب مخاطر أخلاقية، وأخيرًا، طرق تثقيف الذكاء الاصطناعي حتى يصبح أخلاقيًا.[16] وفيما يلي إلقاء مزيد من الضوء حول هذه العناصر الثلاثة:

1ـ خصائص الذكاء الاصطناعي التي قد تثير معضلات أخلاقية:

أظهرت الأبحاث الحديثة أن الذكاء الاصطناعي قادر الآن على إنتاج صوت يشبه الكلام لخوارزميات التعلم الآلي، ولكن ليس للبشر. في هذه الحالة، هناك احتمال أن يتمكن الذكاء الاصطناعي من الوصول إلى المعلومات الشخصية دون علم المستخدم. في الوقت نفسه، إذا كان الذكاء الاصطناعي يمتلك القدرة والمسؤولية عن كيفية استخدام نظام الكلام، فكيف سنتمكن من التحكم في عواقب أفعاله؟ هذا النوع من التهديد موجود بالفعل في المركبات ذاتية القيادة. إن طرق تقييم الذكاء الاصطناعي وخاصة في مجال التعلم الآلي والتعلم العميق أصبحت مستحيلة. ويرجع ذلك أساسًا إلى أن هذه الأساليب تُشكل الصندوق الأسود للذكاء الاصطناعي، وهو أمر لا يستطيع البشر تفسيره، ونتيجة لذلك يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتطور دون توجيه بشري. ويمكن أن يؤدي الضعف وانخفاض الشفافية في مجال الذكاء الاصطناعي إلى المزيد من مخاطر الاستخدام الضار. ويعد الأمن والخصوصية من أكبر التحديات.[17] إن هذه الملاحظات ليست ملاحظات غريبة ولن اختلف معها

---

[15]) Manus AI، " المهارات التطبيقية في عصر الذكاء الاصطناعي: التركيز على البعد الأخلاقي"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 22 يناير 2026.

(16)ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, Τεχνητή νοημοσύνη και χριστιανική ανθρωπολογία. Μια βιοηθική προσέγγιση(ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ, ΑΘΗΝΑ, ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2020) σελ. :13.

([17]) **ό.π** σελ.: 13.

كثيرًا، والنقطة التي سأشير إليها هي الأصوات والكلام، فعلى الرغم من كل ما قيل عنها إلا أنه توجد وسائل كثيرة لتحقيق الأمان وعدم انتهاك الخصوصية.

ويعتمد تطوير أنظمة الذكاء الاصطناعي بشكل أساسي على جمع البيانات الضخمة، بما في ذلك البيانات الشخصية والخاصة. من المهم إدارة هذه البيانات بشكل سليم لتجنب أي سوء استخدام أو أي استخدام ضار. ولضمان سلامة هذه البيانات، يجب توثيق كل إجراء يتعلق بها وتفصيله. وقد تُسبب البيانات وسجلات الإجراءات المتعلقة بها العديد من المخاطر المتعلقة بانتهاك الخصوصية. لذلك، من المهم دائمًا أن يتم فحص الحقيقة، وما يسجله الذكاء الاصطناعي، ومن المسؤول عن عملية التسجيل، ومن لديه حق الوصول إلى هذه البيانات والملفات.[18] إن هذه الآراء السالف ذكرها تتسم بالتشاؤم فيما يتعلق بالذكاء الاصطناعي لكن هناك آفاق وحلول جديدة لكل هذه التحديات، والمشكلة الكبرى في الذكاء الاصطناعي والتحدي الأعظم هو اعتدائه على البيئة الطبيعية، وهذه معضلة أخلاقية ينبغي على الخبراء والباحثين في هذا المجال النظر إليها وعدم تجاهلها.

ويجب أن نميز بين نوعين مختلفين تمامًا، العامل البشري من جهة، والآلات من جهة أخرى، فالأخلاق بالنسبة للعامل البشري ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالضمير والغريزة، وهذا هو التفاعل البشري، أما الآلات فتحتاج إلى أوامر محددة من جانب المصممين، وفي حالة التحيز يتم إنشاء خوارزمية متحيزة. فالذكاء الاصطناعي والآلات وكل التقنيات المشابهة هي مجرد آلات وبرامج ونظم تكنولوجية لا تعرف التحيز والتمييز وإنما هذه المعضلات تأتي إليها من النوازع البشرية الخبيثة، فالمشكلة الأخلاقية في هذا الميدان هي مشكلة بشرية في المقام الأول. ومن بين جميع مجالات الأخلاق التطبيقية، تُشبه الأخلاقيات الحيوية "الأخلاقيات الرقمية"، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعضلات الأخلاقية المتعلقة بقضايا الرعاية الصحية. وعلم الأخلاقيات

([18]) **ό.π** σελ.: 13-14.

الحيوية يقوم على أربعة مبادئ أساسية، هي: مبدأ الاستقلالية، ومبدأ الإحسان، ومبدأ عدم الإيذاء وعدم المعاناة (الإحسان)، ومبدأ العدالة والمساواة[19]. وأخيرًا لن نقول إن الأخلاق الحيوية تشبه الأخلاقيات الرقمية، ولكن نقول، وهي وجهة نظرنا أنها مجرد محاكاة، الأخلاق الرقمية هي محاكاة للأخلاق الحيوية.

إن علاج المعضلات الأخلاقية لا يعتمد على تطبيق مبادئ أو معايير خوارزمية، مهما كانت فائدتها، بل يفترض وجود حكمة وحدسية متداخلتين مع طبيعة الإنسان الجسدية، أي مع عواطفه ورغباته وخياله. فبدونهما، لا يمكن تصور الشعور بالعار والندم واحترام الذات والتعاطف والرحمة والصدق، وبالتالي يستحيل القيام بعمل أخلاقي. وأخيرًا، تُختبر كل من العواطف والانفعالات، وكذلك المعضلات الأخلاقية، من خلال المعاني الاجتماعية التي تُرسّخ في كل مؤسسة اجتماعية. وفي الختام، نخلص إلى أن تأسيس أو إنشاء ذكاء اصطناعي أخلاقي لن يكون ممكنًا، حتى لو افترضنا أنه مرغوب فيه، لأنه، أولًا، لا الحكم الأخلاقي ولا العواطف والرغبات خوارزمية، وثانيًا، لأن الحكم الأخلاقي يتعلق بالمعاني الاجتماعية التي لا يمكن وصفها من خلال الرياضيات أو الفيزياء.[20] فالطبيعة الإنسانية على هذا النحو هي المصدر الأساسي للأخلاق الحقة، ويترتب على هذا أن الخوارزميات لا تقدم قواعد أو معايير للسلوك البشري، فالقيام بعمل أخلاقي حقيقي يعتمد على طبيعة الإنسان الأصيلة. وبالتالي فإن علاج المعضلات الأخلاقية لا يعتمد على تطبيق مبادئ أو معايير خوارزمية، مهما بلغت من فائدتها، بل ينبغي النظر إليها من خلال المعاني

(19) Fanaras Vesileius, **Ηθικά Διλήμματα της Τεχνητής Νοημοσύνης: Ηθικό μηχάνημα ή ηθική χρήση,** σελ.: 223 – 224. https://www.researchgate.net/publication/344458460

(20) Κωνσταντινίδη του Χριστόδουλου Ι., **Ηθικά ζητήματα στην Τεχνητή Νοημοσύνη**, Επιτροπή: Καθηγητής Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου(Επιβλέπων), Αναπληρωτής Καθηγητής Φίλιππος Κ. Βασιλόγιαννης, Αναπληρωτής Καθηγητής Βασίλης Βουτσάκης, σελ. :77.

الاجتماعية التي تُرسّخ في كل مؤسسة اجتماعية. وعلى ذلك يستحيل إنشاء ذكاء اصطناعي أخلاقي.

2ـ المخاطر الأخلاقية الناجمة عن العامل البشري:

من أهم المشكلات الأخلاقية التي يمكن أن يرثها البشر للذكاء الاصطناعي هي التحيز البشري، لا سيما التحيز الجنسي والعنصري. ونظرًا لأن الذكاء الاصطناعي لا يزال يُدرب من قِبل البشر، ولأن جميع البيانات التي يستخدمها تأتي منهم، فمن المرجح جدًا أن تنتقل التحيزات الموجودة إلى أنظمة الذكاء الاصطناعي وتظهر أثناء تطبيقها. فمن المحتمل جدًا أن تحدث عواقب وخيمة أثناء استخدام نظام الذكاء الاصطناعي. هناك أسباب عديدة لحدوث خطأ في النظام، سواءً كان ذلك بسبب خطأ في شيفرة البرمجة، أو في البيانات المسجلة، أو حتى بسبب الاستخدام الخاطئ.[21] فالقضية هنا ليست هي قضية الذكاء الاصطناعي أو الآلات أو ما يشبه ذلك، إنها قضية البشر الذين يخضعون الآلات والذكاء الاصطناعي لأهوائهم ورغباتهم ومصالحهم الخاصة، فقبل النظر في أخلاقية الآلة ينبغي النظر في أخلاق البشر فهم الذين يورثون الآلات والذكاء الاصطناعي عدم الشفافية والتمييز والعنصرية ولم يراعوا في ذلك إخوانهم من بني البشر.

3ـ طرق تعلم الأخلاق في الذكاء الاصطناعي:

وإذا انتقلنا إلى طرق تثقيف الآلة أي نقل الأخلاق من البشر إلى أنظمة الذكاء الاصطناعي فسيقودنا جيمس مور إلى نماذجه أو طرقه الثلاثة وهي على النحو الآتي: الكيانات الأخلاقية غير المباشرة εμμέσως ηθικές οντότητες، والكيانات الأخلاقية الصريحةρητώς ηθικές οντότητες، والكيانات الأخلاقية الكاملة

([21]) ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, **Τεχνητή νοημοσύνη και χριστιανική ανθρωπολογία. Μια βιοηθική προσέγγιση**, σελ.:14.

πλήρως ηθικές οντότητες. فالأولى وهي الكيانات الأخلاقية الضمنية ويقصد بها الأنظمة التي تُقيّد أفعالها لتجنب النتائج غير الأخلاقية. والثانية وهي الكيانات الأخلاقية الصريحة، فتشير إلى الأنظمة التي أُعطيت أوامر صريحة بشأن الأفعال المسموح بها والممنوعة. والثالثة والأخيرة، الكيانات الأخلاقية الكاملة وهي الأنظمة التي تعمل تمامًا مثل البشر، وتتمتع بوعي وهدف وإرادة حرة. ومن بين هذه الكيانات الثلاثة، يبدو أن الكيان الذي يعمل بأوامر صريحة هو الأكثر عملية وإثارة للاهتمام.[22] فالكيان الأكثر استحسانًا من بين هذه الطرق هو الكيان الثاني وهو الذي أطلق عليه جيمس مور الكيان الأخلاقي الصريح، وذلك لأهميته من الناحية العملية.

والنقطة التي أريد الإشارة إليها وأختتم بها هذا الموضوع وذلك بعد أن تكلمنا عن ثلاث فئات تخص أخلاقيات الذكاء الاصطناعي ومنها خصائص الذكاء الاصطناعي، والعامل البشري، وانتهينا بطرق جيمس مور في تثقيف أنظمة الذكاء الاصطناعي. وقد أشرنا فيما سبق إلى الآراء التي تنادي بالتعاون بين العلماء والفلاسفة في القضاء على المعضلات الأخلاقية الناجمة عن استعمال تقنية الذكاء الاصطناعي، وثمة آراء أخرى تُنكر دور الفلسفة في هذا المجال فماذا تقول هذه الآراء؟

يرى البعض أن التطبيق الأخلاقي للذكاء الاصطناعي ليس مسألة فلسفية، ولا ينبغي التعامل معه على هذا النحو. فهو ذو محتوى جوهري ذي آثار بالغة على الجميع، وخاصة على الفئات الضعيفة من المواطنين، بل وعلى المجتمع ككل. إنه في المقام الأول مسألة عملية واقتصادية، فالأخلاقيات تُنتج الثروة، وهذه حقيقة جوهرية، ومن خلال الذكاء الاصطناعي الأخلاقي تُتاح للبشرية فرصة غير مسبوقة للتمتع بمنافع وخيرات لم تكن لتخطر على بال في الماضي. ويرى أصحاب هذا الرأي

([22]) ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, **Τεχνητή νοημοσύνη και χριστιανική ανθρωπολογία. Μια βιοηθική προσέγγιση**, σελ.:15.

أيضًا أن التنظيم التشريعي الموحد للاستخدام الأخلاقي لأنظمة الذكاء الاصطناعي عملية ضرورية وصعبة في آن واحد. فهي تتطلب نهجًا متعدد التخصصات وعملًا تحضيريًا طويلًا. ومن الصعب التوصل إلى إجماع حتى على التعريف التشريعي للأخلاقيات في مجال الذكاء الاصطناعي. فكما أن تعريف مفهوم الأخلاقيات صعب، وقد يكون من الضروري التمييز بين مضمون المبادئ الأخلاقية في بعض المجالات، وهذا الشرط يزيد من صعوبة الأمر. وعلاوة على ذلك، يُظهر تعدد المبادئ الأخلاقية المقترحة من قِبل الهيئات الخاصة والحكومية وجود تقارب بينها، ولكن في الوقت نفسه، هناك آراء مختلفة وتردد في توضيح المفاهيم الأساسية للأخلاق. إن تأثير الذكاء الاصطناعي على البشر والمجتمع ككل يعتمد إلى حد كبير على احترام المبادئ الأخلاقية.[23] فهذه الآراء على ذلك تحصر نفسها في البعد الاقتصادي، وتتجاهل دور الفلسفة، وهذا غير صحيح، إذ تضع الفلسفة المبادئ والقواعد الأخلاقية التي ينبغي العمل بها في هذا المجال. وأما التركيز على العامل الاقتصادي وحده فإنه لا يكفي على الإطلاق.

ومرّة أخرى تتمحور المهارات الفلسفية حول آليات التفلسف نفسها، وهي أدوات ذهنية يستخدمها الفيلسوف لتحليل الواقع وبناء الحجج. والفلسفة هي مدرسة لتدريب العقل، حيث لا تقتصر مهاراتها على المجال الأكاديمي فحسب، بل تمتد لتشمل أدوات أساسية للنجاح في الحياة المهنية والشخصية، من التفكير النقدي إلى التواصل الواضح وحل المشكلات. ومن أهم المهارات الفلسفية النقد وهو فحص الأفكار والمعتقدات والمسلمات وعدم قبولها إلا بعد إخضاعها للتحليل المنطقي والبرهان. [24] إن المهارات الفلسفية متنوعة، ومن أبرزها مهارة التفكير النقدي،

(23) Ποντικόπουλος Ν. Χαράλαμπος, **ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΤΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ**(Επιθεώρηση Δικαίου Πληροφορικής, Τ. 2, 2024). σελ.: 12 - 13.

(24) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

والقدرة على التحليل المنطقي، والقدرة على بناء الحجج وتقييمها، بالإضافة إلى مهارة التأمل والتساؤل الفلسفي، والقدرة على تفسير النصوص الفلسفية بعمق، كلها مهارات تساعد في فهم الفلسفة بشكل أعمق.(25) وسنحاول الآن النظر في مهارة أخرى وهي مهارة التساؤلات الفلسفية الخالدة.

التساؤلات الخالدة كمهارات فلسفية:

يقسم فرانكلين باومر الأسئلة الدائمة إلى خمسة أسئلة، وهي السؤال عن الله، والطبيعة، والإنسان، والمجتمع، وأخيرًا التاريخ. وفيما يخص السؤال حول الله نجد أن تاريخ فكرة الله منذ عهد الإصلاح الديني قد تعرضت لمشكلات وهزات، فظهرت صورة الإله الغائب في القرن الثامن عشر. وهي من اختراع التأليهيين الطبيعيين Deists وآلهة التطور الكامن في القرن التاسع عشر. وكلاهما مختلف عن الإله المتعالي الجبار التقليدي. وكانت النتيجة الأخيرة والمحصلة النهائية لهذه النزعة ـ وما زلنا نشاهد أثارها ـ هي ظهور أكثر المجتمعات إفراطًا في اتجاهها إلى العلمانية، رأتها حضارة العالم الغربي. أما بالنسبة للسؤال حول الطبيعة، فكان للطبيعة معنى شامل في القرون الوسطى، إذ كانت تعني نظام الخليقة بأسره، وكنتيجة لنمو العلم، تغيرت صورة الطبيعة تغيرًا كليًا ثلاث مرات على الأقل منذ عهد جاليليو. (26)

وأما السؤال حول الإنسان فإنه يوصف بأنه " سؤال الأسئلة " ولا يكف "كل إنسان ولد في العالم" عن الاهتمام به، وغني عن القول أن السؤال يتضمن إذا زدنا مفهومه اتساعًا – ليس الطبيعة البشرية وحدها، وإنما يدل على وضع الإنسان، أي ليس ما وصلت إليه الطبيعة البشرية فقط، ويستطاع تقسيم "سؤال الأسئلة" إلى عدة

---

(25)OpenAI, Chat GPT(30, december,2025).
https://chat.openai.com/chat.

26) باومر فرانكلين ل. **الفكر الأوروبي الحديث في القرن السابع عشر** الجزء الأول ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ص:25-27.

أسئلة ثانوية. إن السؤال الخاص عن المجتمع تركز حول جماعات البشر. إن هذا السؤال أكبر من أي سؤال عن صور الحكومة. فهو يتساءل في المقام الأول كيف نتصور المجتمع أو الدولة: هل نعتبر المجتمع ساكنًا أم ديناميًا ؟ هل نراه لا يتغير أساسًا لأنه خاضع لحاضره أو لأتباعه مثالًا أو شكلًا ما من صنع الله أو التقاليد أو القانون الطبيعي أو العقل، أم نراه متغيرًا ـ وفي الحق يتغير بالضرورة في كل آن ليواجه ظروفًا جديدة ـ وهل هو أقرب إلى الآلة أم إلى الكيان العضوي.(27)

ونأتي إلى السؤال الأخير من الأسئلة الدائمة، إن هذا السؤال يحتل مكانة هامة في الفلسفة وهو السؤال حول التاريخ. فأولًا فيما يتعلق بالاتجاهات إلى الماضي: ما هي دلالة الماضي؟ وهل يتعين على الحاضر أن يركز في فحصه على [الأجزاء ذات الدلالة أو المغزى في هذا الماضي] وكأنه ينظر إلى معلم كبير، أم أن عليه أن يتحرر منه، بحثًا عن الهوية والحقيقة؟ على أن سؤال التاريخ يحاول أيضًا الاطلاع على الماضي والحاضر. إلى آخر ما هناك من تساؤلات عن التاريخ.(28)

---

[27]) **المرجع السابق** ص: 27 ـ 29.

[28]) **المرجع السابق** ص:30.

الفصل الثاني

تشكل النظرية باعتبارها مهارة فلسفية نقدية

النظرية الفلسفية بوصفها ممارسة عقلية فلسفية:

يتضمن التفكير المنطقي استخدام قواعد المنطق الصوري والاستدلال (الاستنباط والاستقراء) لضمان صحة وسلامة الحجج. وفيما يختص بحل المشكلات المعقدة يتم تدريب العقل على التعامل مع المشكلات غير المهيكلة والمفاهيم المجردة، مما يجعله قادرًا على تحليل المشكلات المعقدة في أي مجال. [29] وعلى هذا الأساس سنحاول إلقاء الضوء على موضوع القضية الفلسفية.

1- القضية الفلسفية:

توجد ثلاث أمور هامة ينبغي التمييز بينها وهذه الأمور هي: المذهب الفلسفي والنظرية الفلسفية والقضية الفلسفية. فالمذهب الفلسفي فرض أو وجهة نظر نفسر بها ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات، وكل ما يحيط بنا ويجري من حولنا، هذه الوجهة من النظر هي عبارة عن رؤية أشياء جديدة للعالم، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة، مذهب الفيلسوف إنما هو رؤية جديدة للعالم، وهي اتخاذ موقف، بعض عناصره مستمده من الواقع الذي يعيش فيه، وبعضه الآخر استباق لواقع مأمول. أما رؤية الأشياء الجديدة فمن شأن العلماء. ومن ثم يضع الفلاسفة العمالقة فروضًا فلسفية متباينة يريدنا كل منهم أن ننظر معه إلى العالم من خلال فرضه، وأن يقنعنا بوجاهة فرضه. كما يتألف المذهب الفلسفي من عدد من النظريات الفلسفية. يعبر كل منها عن

---

[29]) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة. بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متماسكة البناء.[30]

وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج، تهدف كل منها إلى تأكيد وجود شيء ما أو تدعيم معنى ما، كما تتألف كل حجة من عدد من قضايا في صورة مقدمات ونتيجة. ويمكن القول إن الحجة الفلسفية يجب أن تحتوي على قضية تجريبية واحدة على الأقل، إذ لا توجد نظرية فلسفية غريبة عن حياة الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وتختلف المقدمة التجريبية التي يبدأ بها الفيلسوف باختلاف المشكلة الفلسفية التي يتناولها. فالحجة الفلسفية تبدأ دائماً من مقدمة تجريبية واحدة على الأقل، أما باقي المقدمات فهي قضايا قبلية مرتبطة بتلك المقدمة التجريبية، توضحها أو تحللها أو تعمقها. افرض أننا بصدد نظرية عن العلية، وبدأنا بالقول إن لبعض الحوادث عللاً، فإن هناك قضايا غير تجريبية نرتبط بهذه القضية مثل كل الحوادث مطردة أو لا "اطراد" وهاتان لا تقبلان التحقيق التجريبي.[31]

وخلاصة القول إن نظرية عن العلية مؤلفة من حجج بعض مقدماتها تجريبية وبعضها الآخر تقودك إلى رؤية معينة للأشياء.

وعلينا الآن أن ننظر في خصائص النظرية الفلسفية فسنجد أن هذه النظرية قبلية، وإنها ليست قضية منطقية، فهي قبلية أي أنها مستقلة عن أي خبرة، بل وأن التجربة لا تؤيدها ولا تنكرها. النظرية الفلسفية مستقلة عن الخبرة بمعنى أنها ليست تجريبية ولا مستنبطة مما هو تجريبي، وإن كانت تحوي قضية تجريبية أو أكثر.[32]

---

[30]) دكتور محمود فهمي زيدان ــ **مناهج البحث الفلسفي** ص: 10.

[31]) **المرجع السابق** ص:11–12.

[32]) **المرجع السابق** ص:13.

النظرية الفلسفية قبلية أيضاً بمعنى أن الخبرة لا تؤيدها ولا تنكرها، أو أنها لا تقبل التحقيق التجريبي [ومن ثم من يرفض نظرية فلسفية لأنها لم تتحقق تجريبيًا يسيء فهم طبيعة الفكر الفلسفي]. قلنا إن النظرية الفلسفية تتميز بخاصتين، أنها قبلية وهذا ما تم إيضاحه وأنها ليست منطقية أو ليس للنظرية الفلسفية ضرورة منطقية. إن النظرية الفلسفية والنظرية المنطقية متشابهتان في أن كليتهما قبلية لا تقوم على خبرة حسية ولا يعتمد صدقها على تحقيق تجريبي، لكن يختلفان في أمور عدة: ليست النظرية الفلسفية صورة، ولا صادقة دائمًا، كما أنها لا تنطبق ببرهان صوري محكم.[33]

حين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صورية بحتة، نعني أنها تهدف إلى مزيد من فهم الواقع والخبرة، ذلك لأن موضوعها مرتبط بالإنسان وما يغمره من تساؤلات وحاجات وتطلعات وصلته بالعالم الذي يعيش فيه. وحين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صادقة دائماً، نعني أنه لا يترتب على إنكارها تناقض. ليست إذن القضايا الفلسفية مبادئ منطقية صادقة دائماً ولعل ذلك معنى قول كانط أن القضية الفلسفية قضية تركيبية لا تحليلية.[34]

ولا يلزم أن تكون الحجة الفلسفية استدلالاً منطقيًا صوريًا محكمًا، بحيث يكون التمييز واضحًا بين المقدمات والنتيجة، أو تتجنب الدور الفاسد، أو تشبه البرهان الهندسي الدقيق في أحكامه. وإنما يكفي فقط أن تكون الحجة مدعمة بمقدمات مقنعة.[35]

---

33) **المرجع السابق** ص:13–14.

34) **المرجع السابق** ص: 14.

35) **المرجع السابق** ص: 14 ــ 15.

2 ــ المذهب الفلسفي بين التصور والتحقيق: مهارة فلسفية:

لقد أشرنا فيما سبق إلى نبذة بسيطة عن المذهب الفلسفي وها نحن الآن نحاول إلقاء مزيد من الضوء حوله وحول طبيعته الجوهرية. فكل مذهب فلسفي إنما هو "وجهة نظر" تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم، وطريقة ترتيبها وارتباط بعضها ببعض، ووجوه تميز بعضها عن بعض، ينطوي المذهب الفلسفي بعبارة أخرى على تصنيف الموجودات من مقولات، تضم كل مقولة نوعاً متميزاً من أنواع الموجودات، كما يرسم هذا التصنيف العلاقات بينها وصلتها بمعتقدات الرجل العادي الراسخة ومعطيات العلم المتطورة. والمقولة هنا تصور أساسي في خبرتنا بالعالم، مثل تصورات الإنسان، الحياة، الآلة، الغاية، النفس، الحرية، الجبرية، المسؤولية، الشيء، الصفة، القانون، الصدفة، التطور، العلة، التدبير، العبث، الضرورة، ونحوها. ومعيار قيمة التصور في هذا السياق أن يكون له مجال في التطبيق. إطار التصورات أو نسق التصورات ليس إلا مجموعة من التصورات الرئيسية ترابط بعضها ببعض، والهدف منه وضع تفسير مقبول لما يحدث لنا من تساؤلات وتطلعات ومخاوف ومخاطرات، ولما يحدث أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر، كل مذهب فلسفي إنما هو إطار تصوري بالمعنى السابق.(36)

وفي تاريخ الفلسفة تشاهد عددًا كبيرًا من المذاهب الفلسفية وهذه المذاهب على كثرتها هذه إنما تتعدد بتعدد الفلاسفة، يتفق بعضها مع البعض الآخر في خطوطها الأساسية، وإن اختلف في بعض تفاصيلها، لكن قد تختلف مذاهب أخرى فيما بينها حتى في خطوطها الأساسية. ومذاهب أفلاطون وديكارت وليبنتز مختلفة متميزة لكن بينها اتفاقًا في خطوطها العريضة، بالإضافة إلى مذاهب أرسطو وابن رشد والاكويني، وهيجل وبرادلي وايتهد والسكندر، لكن التنافر شديد بين أرسطو وهوبز، وكانط وسارتر، برجسون ورسل، وهكذا، لكن لم تتعدد المذاهب الفلسفية

---

[36]) **المرجع السابق** ص: 16 ـ 17.

وتتعارض تبعًا للتصورات التي يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذلك أساسية ومركزية في خبرتنا للعالم.[37]

إن معيار قبول النظرية الفلسفية هو الإقناع بها، وإنما للإقناع مقومات عديدة وأبرزها البساطة والوضوح والشمول. ينفر الإنسان بطبيعته مما هو معقد مركب وينزع العقل إلى ما هو بسيط، وتبدو عبقرية الفيلسوف في رد الكثرة المتشابكة الهائلة من أصناف الموجودات إلى عدد بسيط من النماذج المترابطة المتماسكة. يقبل الإنسان ثانيًا على ما هو واضح سهل الفهم والإدراك ويهرب من الغامض المتشابك العسير الفهم والإدراك. وكلما كان المذهب شاملًا جذب إليه عددًا أكبر من المتحمسين والتابعين، ويعني شمول المذهب تلبيته لحاجات الفرد، وكل ما يشغله ويقلقه ويحقق له استقرار الذهن ويطرد عنه الحيرة والقلق.[38]

وما دام معيار نجاح المذهب الفلسفي وشيوعه مقدار إقناع الناس به، فقد بعد عن الموضوعية ودخل أحضان الذاتية، لأن الإقناع معيار شخصي على أي حال. ولقد أدت السمة الذاتية في التفكير إلى فقد الفلسفة قبولًا عامًا أو إجماعًا. تتمثل موضوعات البحث الفلسفي في ثلاث مجالات أساسية هي: نظرية المعرفة، والميتافيزيقا، وفلسفة العلوم. ولكن ينبغي علينا أن نعطي مزيدًا من الاهتمام إلى هذا الموضوع وهو فلسفة العلوم لما له من أهمية كبيرة. إن مجال فلسفة العوم هو في أنه ينقسم أقسامًا تتعدد بتعدد العلوم، نتحدث مثلًا عن فلسفة العلوم الرياضية، وفلسفة العلوم الطبيعية، وفلسفة المنطق، كما نتحدث عن فلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة وغيرها.[39]

---

37) **المرجع السابق** ص: 17.

38) **المرجع السابق** ص: 17.

39) **المرجع السابق** ص: 18 ـ 19.

وتتناول فلسفة كل علم من هذه العلوم مبحثين رئيسيين: مبحث المناهج أو الميثودولجيا، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطور تلك العلوم مالا تدخل في نطاق المتخصصين فيها. ويتناول مبحث المناهج، المناهج العامة أو الخاصة ويضم علم المناهج العامة دراسة للقواعد العامة في أي بحث كقواعد الاستنباط والاستقراء، وهما جزء مما يتناوله علم المنطق، أما المناهج الخاصة فهي دراسة لمنهج البحث في كل من تلك العلوم، إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه. وكذلك تختلف المشكلات الفلسفية الناشئة عن تقدم العلوم باختلاف العلم موضوع البحث. تدرس فلسفة العلوم الرياضية مثلًا موضوع الأنساق الاستنباطية أو "الاكسيوماتيك" المختلفة في الحساب والهندسات، وما إذا كان يمكن رد التصورات الرياضية الأساسية إلى تصورات علم آخر أكثر منها سبقًا صوريًا، أو لا يمكن.[40]

وتدرس فلسفة العلوم لطبيعة محاولات التوفيق بين نتائج مختلف العلوم، ثم تأليف وجهة نظر عامة عن الكون. وتدرس فلسفة المنطق نظريات المعنى والصدق والحمل والعلاقات، وقل مثل ذلك في المشكلات الناشئة عن العلوم الأخرى كالتاريخ والسياسة وغيرهما.[41]

بقيت نقطة أخيرة في هذا الموضوع وهي البحث عن العلل الفاعلية، والبحث عن العلل الغائية، والبحث في قدرة العقل الإنساني على تناول المشكلات الفلسفية، وتلك هي العناصر الأساسية التي تؤلف مشكلات الفلسفة. توجد مشكلات تنصب على العلل الفاعلية حيث إننا نتساءل عما إذا كنا موجودين حقًا أي أننا نحتاج إلى تأكيد لوجودنا، وهذا العالم الذي نحس بوجوده، ما الذي يؤكد أنه موجود وأن هذا الإحساس بوجوده ليس وهمًا وخيالًا خداعًا؟ ونحس أيضًا بأن هناك موجودات أخرى في هذا العالم، فما الذي يؤكد لنا وجود هذه الموجودات، أي ما الذي يثبت لنا أن هناك أشياء

---

[40]) **المرجع السابق** ص: 22.

[41]) **المرجع السابق** ص: 23.

موجودة حقًا وأنها ليست عدمية، ما الذي يثبت لنا أن ما نراه هو الحقيقة لا مجرد خيالات وأحلام كالتي نراها في النوم ونعتقد أنها صحيحة، وهذا هو ما أشار إليه ديكارت حين أراد أن يصل إلى إثبات وجوده عن طريق عملية شك منهجي، ومعنى ذلك أننا نتساءل عما إذا كان هناك موجود حقيقي على الإطلاق، وإذا ثبت وجود هذا الموجود، فما هي طبيعته المميزة؟[42] إن كل هذه التساؤلات هي عبارة عن مشكلات تنصب على العلل الفاعلية.

أما بخصوص البحث عن العلل الغائية فإننا نجد أن الإنسان ينتقل من البحث عن العلل الفاعلية وهو البحث الأولي الذي يهدف إلى تأكيد وجوده ووجود العالم والموجودات التي يحيا وسطها، ينتقل بعد هذا خطوة تالية فيتساءل عن الغاية من وجوده، فهل لوجوده هدف واضح وهل للسكون غاية وهل لأجزائه غايات مرتبطة ومنسجمة مع الغاية القصوى وهل ظاهرة الشعور الإنساني أمر وقتي يرتبط بحياة الإنسان على سطح هذا الكوكب وسيتلاشى عندما تنتهي حياة الإنسان؟ ونحن نحيا ونموت وكذلك الأحياء التي تشاركنا في هذا العالم فهل معنى هذا أن الفناء قانون يحكم كل الأحياء؟ وهل ثمة مصير محدد بعد الموت أم أن أجسامنا تتحلل وتصير تراباً إلى الأبد؟ وإذا كان ثمة مصير فما حقيقته وهل نمارس حياة أخرى بعد الموت مباشرة؟ وإلى أين نحن ماضون؟ وهل يوجد ثواب أو عقاب أو ما تسميه الأديان بالحساب؟ هل الشر والخير مفهومان إنسانيان أو كونيان؟[43]

كل هذه المشاكل تفرض نفسها على العقل البشري ويثيرها العقل البشري بطبيعته ويسعى إلى إيجاد حلول لها بحيث لا ترتكن على أسس دينية. وهذا لا يعني أن الفلسفة لا تهتم بالمسلمات الدينية، بل إننا نجد فلاسفة يحاولون التوفيق والتأليف بين الفلسفة والدين، بين المسلمات الدينية وما ينتهي إليه العقل بصدد هذه المشاكل؛

---

42) دكتور محمد علي أبو ريان ــ **الفلسفة ومباحثها**ــ مع ترجمة كتاب [المدخل إلى الميتافيزيقا] لبرجسون [دار الوفاء للنشر، الطبعة 2015] ص:83.

43) **المرجع السابق** ص:84.

ومن أمثال هؤلاء الفلاسفة العظام فيلون السكندري وابن رشد الأندلسي ثم اسبينوزا فيما بعد.[44]

وأخيرًا نصل إلى البحث في قدرة العقل الإنساني على تناول المشكلات الفلسفية، والجدير بالذكر أننا نلاحظ أن الذهن الإنساني يعود بحركة تراجعية ليتأكد من قدرته على تناول هذه المشكلات وعلى حلها، فيتساءل عما إذا كان العقل الإنساني قادرًا على حل هذه المشكلات التي أثارها؟ وهل كان محقاً في وضعها؟ وهل في إمكان طبيعته أن تصل إلى حلول بخصوصها؟ هذه المشاكل التي تفرض نفسها على العقل الإنساني هي عبارة عن موضوعات للبحث الفلسفي، وهي مشكلات تقع بين مباحث العلم ومباحث الدين وليس في مقدور رجل العلم ولا رجل الدين أن يتعرض لها، فهذه هي مهمة الفيلسوف ولا أحد غيره، حيث إنه يتخذ موقفًا خاصًا إزاء مشكلة من هذه المشاكل. وتاريخ الفكر الفلسفي هو حصيلة هذه المواقف، أو المذاهب الفلسفية التي عاصرت وجود الإنسان منذ أن وجد على الأرض.[45]

والخلاصة إذن أنه توجد مشكلات ترتبط بالعلل الفاعلية، ومشكلات أخرى ترتبط بالبحث عن العلل الغائية وهي تعد الخطوة الثانية أو الانتقال التدريجي من البحث عن العلل الفاعلية والذي ترتب عليها البحث عن العلل الغائية ثم ننتهي بحركة تراجعية تختص البحث في قدرة العقل الإنساني على تناول المشكلات الفلسفية.

---

44) **المرجع السابق** ص:84-85.

45) **المرجع السابق** ص:85.

معنى النظرية وطبيعتها

في العلوم الطبيعية والاجتماعية بوصفها مهارة فلسفية

معنى النظرية:

تعرف النظرية بأنها الحدس الباطني أو الشعور الداخلي، والتخمين القائم على التعلم.[46] وتعرف النظرية أيضًا بأنها تتألف من عدد محدد من قضايا متماسكة بطريقة معقدة أو أنها نسق مترابط من مبادئ وفروض يستطيع العالم بفضلها اشتقاق وقائع ملاحظة بطريقة رياضية مجردة. ويعبر هذا النسق عن محاولة لتفسير الاطراد والانتظام بين أصناف متباينة من الظواهر.[47] يقول برتراند رسل: "لئن بدت الطريقة العلمية معقدة في شكلها النهائي المهذب، فهي في جوهرها غاية في البساطة".[48] ويقول بول موي: "تتصف العلوم الطبيعية بتطبيقها للرياضيات على معرفة الطبيعة، تبعًا لفكرة عبر عنها ديكارت، وإن كان تحقيقها يرجع إلى كبلر وجاليليو. وفيما بعد طبق "لافوازييه" هذه الفكرة على الكيمياء."[49] والتعريف بهذا المعنى ينطبق في شقه الأول على النظريات عمومًا، بينما ينطبق في شقه الثاني على النظرية العلمية بالتحديد.

والنظريات العلمية تمثل النتاج النهائي للمنهج العلمي، وثمرات خطواته الأخيرة. فكل ما يهدف إليه المنهج العلمي نجده دومًا في النظرية العلمية، فهي التي تحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين في سياق ملتئم واحد، بل إن وجودها

([46]) Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014] P:1.

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص: 13.

[47]) دكتور محمود زيدان ـ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 70.

[48]) برتراند رسل ـ **النظرة العلمية** ـ ترجمة عثمان نويه ومراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن [المركز القومي للترجمة 2015] ص: 19.

[49]) بول موي ـ **المنطق وفلسفة العلوم** ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص:161.

متضمن بصورة أو بأخرى في كل منها. وإذا كانت النظرية إطارًا نظريًا، فهي تتضمن تجريدًا من مادة الدراسة العينية. والنظرية العلمية تعد لونًا من ألوان الخيال الملائم. فرغم أنها تنشأ عن الواقع فإنها تنطوي على كيانات وأبنية لا تخضع للمشاهدة. فهي نتاج خيال الباحث الذي يحاول إسقاطها على الواقع. فليس هنالك نظرية واحدة بعينها قد فصل فيها بصدد ظاهرة بعينها، بل تتعدد النظريات، وتتقدم بخطى متتابعة نحو أكثر التقريبات انطباقًا على الواقع. وأن النظريات العلمية تشتمل على نوع من التقدير والتقويم. وتهدف النظريات العلمية إلى الكشف عن الثغرات في المعارف السابقة وتهدف إلى توجيه البحث نحو ما ينبغي الكشف عنه أو يختبر صحته.[50] والنظريات أعم من القوانين، فهي تعبر عن المبدأ العام لهذه القوانين، وهي تأتي بمنهج في التفسير والبحث، وتكشف بوجه خاص عن علة الظواهر أو سببها.[51] فالنظرية العلمية بهذا المعنى هي التي تستوعب في داخلها الأبنية المنهجية وهي الوقائع، والمفهومات، والفروض، والقوانين. والنظرية العلمية بذلك هي نتاج خيال الباحث، وذلك بالرغم من اشتقاقها من الواقع.

وكما يرى كارل همبل تقدم النظريات عادةً عندما تكشف دراسة فئة من الظواهر عن نسق من الاطرادات يمكن التعبير عنه في صورة قوانين إمبريقية. ويرى همبل أن النظريات تسعى إذن إلى تفسير تلك الاطرادات وإلى تقديم فهم أعمق وأكثر دقة للظواهر موضع البحث. ولتحقيق هذه الغاية تفسر النظرية من النظريات تلك الظواهر باعتبار أنها تجليات للكيانات والعمليات التي تكمن وراءها أو تحتها. وهذه الظواهر من المفترض أن تحكمها قوانين نظرية متميزة أو مبادئ نظرية بواسطتها تفسر النظرية الاطرادات الأمبريقية التي اكتشفت قبلًا وعادًة ما تأتينا باطرادات جديدة من أنواع مماثلة. ويرى همبل أن صياغة النظرية من النظريات تتطلب نوعين من المبادئ يطلق عليهما اسم المبادئ الكامنة والمبادئ الحدودية على

---

[50]) دكتور صلاح قنصوه ـ **فلسفة العلم** [دار التنوير للطباعة والنشر ٍ2008] ص: 200 ـ 205.

[51]) بول موي ـ **المنطق وفلسفة العلوم** ـ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص: 288.

سبيل الإيجاز. يتميز النوع الأول بالكيانات والعمليات الأساسية التي تستعيد بها النظرية والقوانين التي من المفترض تطابقها معها. ويبين النوع الأخير كيف تصور النظريات العمليات المرتبطة بالظواهر الإمبريقية التي تعرفنا عليها بالفعل والتي قد تفسرها النظرية أو تتنبأ بمستقبلها وتستقصى ماضيها.(52)

وبالنظر إلى العلوم الاجتماعية، فإنه لا يحتمل إثبات صحة أية نظرية بصفة مطلقة، ولكن بالاستطاعة إثبات زيف النظريات. فأساسًا تختبر النظريات اعتمادًا على اختبار الفروض المستمدة منها عن طريق الاستنباط. فإذا ثبت أن الفروض غير صحيحة، فإما أن يكون الاستنباط خاطئًا، أو يكون هناك خلل في النظرية. فإذا تعذر عدم إثبات الفروض، فستكون النظرية قد أثبتت صحتها بصفة غير نهائية، ويستمر قبولها إلى أن تثبت عدم صحتها فيما بعد. ومن هنا تنزع النظريات إلى إبطال العمل لسببين: افتقارها إلى ما يؤكدها. وحلول نظريات أفضل منها.(53) بالطبع تختلف النظرية في العلوم الاجتماعية عنها في العلوم الطبيعية، ففي الأولى لا توجد صحة مطلقة فيها للحكم عليها، ولكن وكنتيجة لهذا يمكن التأكيد على عدم جدواها. أما الثانية فإنها تنشأ عن الواقع، والخيال المرتبط بالواقع، وما ينبغي الكشف عنه أو يختبر صحته. ومن ثم تختلف النظرية العلمية عن النظرية الاجتماعية.

والعلوم الإنسانية على كثرتها تنقسم عادة إلى ثلاثة أقسام كبرى: فعلم النفس يدرس الإنسان من حيث هو فرد، ويبحث في أفعاله وأفكاره وعواطفه، وما يكونه وما يفعله. وفي وسعنا أن نضم إليه علم الحياة البشري، وهو العلم الذي ظهرت فكرته منذ وقت قريب، للدلالة على أن السلوك الفسيولوجي والمرضي للإنسان مماثلًا من كل وجه لسلوك الأحياء الأخرى. والتاريخ يدرس ماضي البشر، والحوادث التي

52) كارل همبل ــ **العلوم الطبيعية** ــ ترجمة وتعليق دكتور جلال محمد موسى [دار الكتاب المصري 1976] ص: 107، 110 ــ 111.

(53)Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict PP: 2 – 3

ــ جورج كاشمان ــ **لماذا تنشب الحروب** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ــ الجزء الأول ص:15 ــ 16.

تتحكم فيه، والمنطق الذي يتكشف عنه خلال تطوره [إن كان في هذا التطور منطق]. ووجهة نظر التاريخ مختلفة عنها في علم النفس، فالتاريخ في بحثه للفرد لا يهدف إلى معرفته من حيث هو فرد، بل يرمي إلى فهمه بالنسبة إلى موقف تاريخي معين، وفهم هذا الموقف ذاته من خلاله. أما علم الاجتماع فيلتزم معالجة الأمور من خلال هذا المنظور الجديد، فهو غالبًا ما يدع العنصر الفردي جانبًا لكي يدرس العنصر الاجتماعي، أعني أوجه النشاط والأفعال البشرية من حيث إن لها، بطبيعتها، أو في جملتها، طابعًا غير فردي.[54]

سمات النظرية:

وتتسم النظرية العلمية بمجموعة من السمات. فهي أولًا: نظرية مشحونة بالصيغ الرياضية المجردة وإن كان يمكننا استنباط قضايا أخرى منها تسمح بالملاحظة والتحقيق التجريبي. وثانيًا: وترتبط بهذه السمة سمة أخرى وهي أن النظرية تجمع بين ضدين، أو لعل هذه السمة الثانية هي نفس السمة الأولى بصيغة مختلفة. وهي أنه يجب على النظرية العلمية أن تسندها وتدعمها ملاحظات حسية ووقائع تجريبية وفي نفس الوقت تتميز ببعد الشقة أو باتساع الفجوة بينها وبين هذه الملاحظات. وثالثًا: تتسم النظرية العلمية أن قضاياها أو مبادئها تفسر القوانين التي تشملها. النظرية تفسر قوانين، كما يمكننا أن نستنبط منها قوانين. تفسر النظرية عددًا من القوانين التي سبق لنا الوصول إليها بطريقة استقرائية لكنها لازالت في حاجة إلى مزيد من تفسير، وقد يحدث أحيانًا أن يكون لدينا قانونان أو أكثر ولا نجد بينها علاقة أو رابطة منطقية، فتأتي النظرية الجديدة لتفسر تلك القوانين ولتوجد روابط منطقية بينها. ورابعًا: تتسم النظرية العلمية أنها تسمح بالتنبؤ بقوانين جديدة. وخامسًا: لا يلزم أن تتفق النظرية العلمية مع خبرتنا اليومية أو مع الإدراك العام: إن ما يلزم للنظرية أن تتحقق فيها البساطة المنطقية. وما يهمنا الآن هو القول إنه ليس شرطًا في النظرية

---

54) بول موي ــ **المنطق وفلسفة العلوم** ــ ترجمة دكتور حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ] ص: 228.

أن تتفق وخبرتنا اليومية. وأصدق تعبير عن هذه السمة للنظرية هو النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية كما صاغها "اينشتين".[55] فالنظرية العلمية بهذا المعنى تتسم ببساطتها من الناحية المنطقية وبطبيعتها الرياضية اعتمادًا على الملاحظات الحسية والوقائع التجريبية وتفسير القوانين في إطارها بطريقة استقرائية، ومن ثم التنبؤ.

وتحدد النظرية الصالحة التصورات التي يمكن إجراؤها في إطار عملية، وهي واضحة ومحكمة، وبسيطة مركزة؛ وتفسر الظواهر في عدد قليل من المتغيرات بأقل تعقيد ممكن. ويتعين على النظرية الصالحة أن تكون معقولة. ويجب أن تتألف من معنى واضح ولا تتحدى أيضًا بقوة إحساسنا الممكن والمحتمل. ويجب أن تكون متوافقة منطقيًا وقابلة للفحص والصلاحية [ومن ثم قابلة للنقد]. وأفضل النظريات عادةً هي التي لديها الدليل الإمبريقي الأعظم لتدعيمها. والنظريات الصالحة تكون قادرة عادةً على تفسير "الانحرافات" في النظريات الأخرى ـ الفجوات، أو الأشياء غير القابلة للتفسير أو هي التي يتم تفسيرها تفسيرًا سيئًا في النظريات الأخرى. فكلما ازدادت النظرية عمومية، ازدادت استحسانًا. وتفسر النظريات الصالحة أكثر من النظريات السابقة؛ وتنطبق على مدى زمني أعظم وأوسع. والنظريات الصالحة غالبًا ما تقيم معابر للنظريات الأخرى. حيث إنها تزود بطرق لربط نظريات عديدة عبر مستويات مختلفة من التحليل.[56]

حركات النقد الذاتي في العلوم وفلسفة العلوم:

لقد هيأت حركات النقد التي حدثت في داخل بعض العلوم المتقدمة ومن قبل العلماء أنفسهم [في الرياضيات والطبيعيات] إلى نشأة فلسفة العلوم اصطلاحًا وموضوعًا. ولقد كانت فلسفة التاريخ أسبق فلسفات العلوم ظهورًا وانتعاشًا منذ أوائل

---

[55]) دكتور محمود زيدان ـ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 70 ـ 72.

([56])Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict P: 10.

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص: 26 ـ 27.

القرن التاسع عشر رغم حداثة دخول علم التاريخ المرحلة العلمية التي نقلته من معرفة أدبية بقصد العظمة والاعتبار إلى علم يدخل الدراسات الجامعية بقصد فهم الأحداث وتفسيرها بأسبابها الحقيقية. ومن أمثال هؤلاء الذين تألقوا في هذا المجال أعني في مجال فلسفة التاريخ هيجل وتلميذه ماركس ثم من بعدهما أوجست كونت صاحب الوضعية حيث إنه عني عناية كبيرة بهذا المجال. لكن فلسفة التاريخ في القرن العشرين ابتعدت كثيرًا عن تلك الأنظار الميتافيزيقية البحتة. وأصبحت أكثر وعيًا بمشاكل علم التاريخ كعلم وأكثر مقدرة على نقده وتحليله عند أمثال كروتشه في إيطاليا وكولنجوود في انجلترا ودلتاي في ألمانيا.[57]

وأما فلسفة الطبيعيات أو فلسفة العلوم فهي آخر فلسفات العلوم ظهورًا في القرن العشرين، لقد كانت الطبيعيات في حقيقة الأمر إلى السنوات الأولى من القرن العشرين واثقة تماماً من خطواتها التي قطعتها مدى قرنين وكان يظن أن اكتشافاتها الهامة قد تمت وأن تقدمها المرتقب بعد ذلك إنما كان في المزيد من الدقة في قوانينها القائمة. وفي العشرينيات من هذا القرن الحالي ظهرت نظرية النسبية فتعرضت معها الطبيعيات الكلاسيكية إلى هزة عنيفة دخلت بها ومعها مرحلة القد الذاتي لأسسها ومبادئها وتصوراتها الجوهرية وبالتالي اتجهت وجهة فلسفية أكثر منها علمية تبرر إسهام الفلسفة في نفس المسائل التي أثارها الاتجاه الجديد. ذلك لأن المسائل التي أثارها النقد الداخلي للطبيعيات مسائل ذات طبيعة فلسفية عريقة: ولقد انتعشت فلسفة الطبيعيات بعد ذلك إلى درجة أكبر منذ ظهور الطبيعيات الذرية وما أدت إليه من تساؤلات فلسفية وعلمية متشعبة يمس بعضها الأساسي الذي يقوم عليه العلم كله وهو هل هناك في عالم حتمية مطلقة لم يتسع الأمر إلى قبول نوع من الحرية؟ أما

---

[57]) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **فلسفة الرياضة** [دار المعرفة الجامعية 1971] ص: 11-12.

الرياضيات فقد سبقت إليها الحركة النقدية منذ أوائل القرن الماضي عند الرياضيين أنفسهم وهي مستمرة وحتى اليوم.[58]

تعد الرياضة أكثر العلوم عراقة. فقد دخلت الرياضة مرحلة اليقين العلمي منذ أقدم المفكرين الذين حفظ لنا التاريخ أسماءهم "طاليس وفيثاغور".[59]

وبعد ثلاثة وعشرين قرنًا من الثبات والتقدم ظهر هندسيون من أمثال ريمان ولوبتشفسكي في القرن الماضي وغيرهما من الرياضيين الذين كانوا ينقبون في أسس علمهم وقواعده التي يقوم عليها فشعرت بفضلهم الرياضيات فجأة بحاجاتها إلى نقد ذاتي لتقصى أسسها وأصولها. فالنقد الباطني القائم على تحليل البناء الرياضي بما فيه المسلمات إنما عرف عند الرياضيين بمسألة أسس الرياضة بينما تسمى المسألة نفسها عند الفلاسفة والكثيرين من الرياضيين أيضًا فلسفة الرياضة لأنه واضح الآن أن أولئك الرياضيين الباحثين في الأسس والأصول إنما يفلسفون وأنهم بالتجائهم فوق هذا إلى المنطق الصوري الذي هو لباب الفلسفة وجوهرها إنما التقوا مع الفلاسفة المهتمين بنقد المعرفة العلمية عن طريق تحليل البناء العلمي إلى عناصره وأسسه لتحديد طبيعة تلك الأسس وما يترتب عليها من قضايا ونظريات مشتقة منها على أساس المنطق وحده وحسب: فتساءل حينئذ الفلاسفة: أهي كلها قضايا من طبيعة المنطق الصوري أم أنها لا تمت إلى هذا المنطق بصلة وإنما تستقي من منابع تجريبية تعرف عند الرياضيين باسم "الحدس". ومن هنا يمكن القول إن فلسفة الرياضة اليوم ملتقى أبحاث الرياضيين والفلاسفة معًا وأكبر مظهر من مظاهر التعاون المثمر بين العلم والفلسفة.[60] ويمكن الإشارة بعد هذا كله إلى مجوعة من الموضوعات تتمثل في الآتية:

---

[58]) **المرجع السابق** ص: 12 – 13.

[59]) **المرجع السابق** ص: 13.

[60]) **المرجع السابق** ص: 13-14.

1ـ موضوعات ذات طابع منطقي صرف، وهي إما موضوعات من المنطق الرمزي نفسه أو أبحاث في التعريفات والقضايا الخاصة بعلم ما مع تحليلها تحليلًا رمزيًا.[61]

2ـ موضوعات ذات طابع فني علمي: وهي بالنسبة إلى الرياضة كالبحث في أسس البناء الرياضي كله أو أسس أية نظرية منفردة لاستقصاء الأصول والمسلمات، أو كالبحث في معالجة نقائض الرياضة. أما بالنسبة إلى الطبيعيات فهي كالبحث في الأفكار الأساسية التي تستند إليها، مثل أفكار الزمان والمكان والحركة والضوء والسرعة والذرة وبالجملة كل الثوابت في الطبيعيات الرياضية.[62]

3 ـ موضوعات ذات طابع منهجي [أي الخاص بمناهج كل علم على حده]. ففيما يختص بالرضيات يتناول البحث كيفية إقامة ما يسمى النسق الاستنباطي كما يتناول بحث الشروط المنطقية لاختبار المسلمات، وفيما يختص بالطبيعيات يتناول البحث مشكلة الاستقراء من جوانبها.[63]

4ـ وهناك موضوعات تتميز بطابعها الفلسفي وهي المواقف الفلسفية الأساسية التي يقفها الباحث تجاه حقائق علم ما من العلوم. وهناك ثلاثة مواقف رئيسية في الوقت الحالي بالنسبة للرياضة مثلاً وهي: موقف المناطقة الذين يرون في قضايا الرياضة مجرد قضايا من المنطق الصوري وحسب، وموقف الاكسوماتيكين الذين يرون أن المنطق والرياضة نابعان سويًا من أصل آخر قبلهما هو الطريقة الاكسوماتيكية، وأخيراً موقف الحدسيين الذين يؤكدون أن الحقائق الرياضية لا صلة لها بالمنطق وأنها نابعة مما يسمى بالحدس الرياضي.[64]

---

[61]) **المرجع السابق** ص: 15.

[62]) **المرجع السابق** ص: 15-16.

[63]) **المرجع السابق** ص: 16.

[64]) **المرجع السابق** ص: 16.

أما فيما يختص بالطبيعيات فيدور البحث حول تحديد أفكار كالعلية والحتمية، والفرض، والقانون، والاحتمال. (65)

وفي إطار التفكير النقدي يمكن الإشارة إلى أنه على عكس الفلاسفة الذين يركزون على طبيعة وجودة نواتج التفكير النقدي ويعتمدون على الاستدلال المنطقي للوصول إلى استنتاج، ركز علماء النفس منذ بداية القرن الحادي والعشرين، والذين تأثروا بالبحوث التجريبية، على عملية الإدراك ومكوناتها وعملياتها، وحققوا إجماعًا كبيرًا على أن التفكير النقدي هو مهارة معرفية يُعرّف جلاسر (1941) التفكير النقدي بأنه "الاستعداد للنظر في الأفكار والمفاهيم في ضوء الخبرة الشخصية، مدعومًا بأساليب البحث المنطقي ومهارة تطبيق هذه الأساليب" (جلاسر، 1941، ص 5). يُعتبر التفكير النقدي مهارة معرفية تتضمن أنشطة ذهنية متنوعة، مثل التساؤل والتحليل والاستدلال والتقييم والاستنتاج، وغيرها. والهدف النهائي من التفكير النقدي هو صياغة حكم منطقي وموضوعي. واستنادًا إلى تقرير دلفي، عرّف فاسيون (1990) التفكير النقدي بأنه "حكم هادف ومنظم ذاتيًا، ينتج عنه تفسير وتحليل وتقييم واستنتاج، بالإضافة إلى شرح الاعتبارات الإثباتية والمفاهيمية والمنهجية والمعيارية والسياقية التي يستند إليها هذا الحكم". وعلى الرغم من أن النظرية والمفاهيم الفلسفية لمهارات التفكير النقدي كانت موضع نقاش على مر العقود، إلا أن مفاهيم تقرير دلفي صمدت أمام اختبار الزمن (نير، 2013).(66)

يُظهر تنوع تعريف مهارات التفكير النقدي مدى تعقيد التفكير النقدي، لأن العملية النقدية الفعلية متكررة وغير خطية (ستيفن، 2008)، لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن الشعور بالتفكير النقدي أو ملاحظته. للمفكر النقدي سماته الخارجية الخاصة.

---

65) **المرجع السابق** ص: 16.

66)Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective** (Canadian Center of Science and Education, November 17, 2020) P: 72.

المفكر النقدي هو أولئك الذين "يطرحون أسئلة ومشاكل حيوية، ويصيغونها بوضوح ودقة؛ ويجمعون المعلومات ذات الصلة ويقيمونها، مستخدمين الأفكار المجردة لتفسيرها بفعالية؛ ويتوصلون إلى استنتاجات وحلول منطقية، ويختبرونها وفقًا للمعايير والمقاييس ذات الصلة؛ ويفكرون بانفتاح ضمن أنظمة فكرية بديلة، مع إدراك وتقييم افتراضاتها وآثارها وعواقبها العملية، حسب الحاجة؛ ويتواصلون بفعالية مع الآخرين في إيجاد حلول للمشاكل المعقدة" (بول وإلدر، 2016، ص 12).[(67)]

67)**Ibid** P: 72.

الفصل الثالث

مهارة التحليل النقدي للفلسفة اليونانية والإسلامية

المهارات الفلسفية في الفكر اليوناني:

إن الفلسفة بطبيعتها تُثري العلم وتُحركه في تطوره. ويصبح اختيار نظام فلسفي جيد نقاش غير مُثمر، ولكنه ضروري لفهم أهمية تطوير إطار فكري متماسك وشامل لفهم الظواهر الاجتماعية. ويمكن أن يشمل التأمل الفلسفي، بوصفه عملية منهجية للتفكير العميق في الأسئلة الأساسية المتعلقة بالحياة والوجود والمعرفة والقيم والواقع، تحليلًا نقديًا للمعتقدات والافتراضات والتجارب الإنسانية، بالإضافة إلى مقارنات مع وجهات النظر الفلسفية السابقة والحالية. ويمكن اعتبار التأمل مهمًا لأنه يساعد الأفراد على تطوير فهم شخصي لقيمهم وكيفية تأثير منظورهم، وعلى العالم يمكن أن يساعد استخدام التأمل الشخصي الأفراد على تأمل الفلسفي رحلة فكرية تسمح للبشر بالنمو كأفراد أكثر حكمة وتأملًا وانفتاحًا على مختلف الاحتمالات.[68] وعلى هذا يلعب التأمل كمهارة فلسفية دورًا أساسيًا في فهم الحياة والوجود والمعرفة والقيم والواقع وغير ذلك.

كان التفكير اليوناني القديم معتمدًا بشكل كبير على مهارات مثل التفكير النقدي، والتحليل المنطقي، وبناء الحجج الفلسفية. وكان مهتمًا اهتمامًا كبيرًا بالتساؤل الفلسفي والتأمل العميق، وبالقدرة على تفسير النصوص بشكل دقيق. فكانت هذه المهارات جزءًا أساسيًا من الفلسفة اليونانية القديمة.[69] لقد كان التحليل النقدي هو الوسيلة الشائعة للوصول إلى المفاهيم الصحيحة عند فلاسفة اليونان. والحقيقة عند

---

68) Sanantagraha Arnastya Iswara, Mahadewi Erlina Puspitaloka, **The Crossroads of Philosophy: A Critical Reflection** (International Journal of Educational Research & Social Sciences) P:797.

([69])OpenAI, Chat GPT(30, december,2025).

https://chat.openai.com/chat.

هؤلاء الفلاسفة اعتمدت على التأمل العقلي، ولذلك فإن مهارة النقد والتأمل كانت دائمًا ملازمة للفلاسفة اليونانيين حتى في فترة الفلاسفة الأوائل قبل سقراط.

وفي إطار التأمل والتفكير التحليلي النقدي والتأملي نلاحظ أن فكرة الاهتمام بمبدأ عقلي فكرة قديمة جدًا تضرب بجذورها في الماضي البعيد فهي ترجع إلى الفيلسوف اليوناني "إنكساجوراس" فالعقل عند "انكساجوراس" هو الروح المنظمة للعالم، هو كما تصوره شيء لطيف وبسيط، ومادة متجانسة وليست مختلطة بأي عناصر أخرى ولكنها منفصلة ومتميزة عنها ولها قوة تحكم العالم. فالعقل كائن نشط تلقائي كما أنه المصدر الحر لكل الحركات والحياة في العالم. وأنه سبب وجود كل الأشياء كما أنه يتحكم فيها وهو أيضًا المفسر لكل الأشياء. إن النظر إلى العقل على هذا النحو يؤكد على أهمية التأمل والتحليل النقدي في فهم حقيقة العقل باعتباره المبدأ الأساسي عند هذا الفيلسوف اليوناني القديم. ويرجع فضل انكساجوراس إلى أنه أول من تحدث عن العقل، فهو قد لفت انتباه سقراط إلى هذا المبدأ، فسقراط نفسه كان مهتمًا بالبحث عن مبدأ عقلاني، وبرغم إعجابه بانكساجوراس إلا أنه سرعان ما انتقده، ولكن لماذا ؟ ذلك لأن فلسفة انكساجوراس التي بدأت بالعقل عقلية لأنها فسرت الأشياء تفسيرًا آليًا ماديًا بحتًا، بذلك ابتأس سقراط لأن انكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ تكوين العالم لم يستخدمه بعد ذلك في تفسير وجود الكائنات وحركتها عندما كان التفسير بالعناصر المادية لا يسعفه، لذلك خرج سقراط من هذه الدراسة بالفشل والسخط وذهب إلى تسفيهها على أنها ضرب من الجنون.[70] أما عن النفس فنجد أن الفيلسوف سقراط أكد على سيادتها على البدن واعتبرها الجوهر العاقل الذي يتميز به الإنسان عن غيره من سائر أنواع الحيوانات الأخرى، ومن هنا قد توج سقراط الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال، والاعتدال عنده يعني التحكم في الرغبات

(70)Frank Thilly – **A History Of Philosophy** ,Henery Holtoud – Company [New York 1866] P : 45.

والانفعالات أو بمعنى آخر في سيطرة العقل على كل أفعال الإنسان وسلوكه.[71] استخدم هنا سقراط النقد كوسيلة لرفض فكرة العقل عند انكساجوراس، وهذا التحليل النقدي الذي ارتكز عليه سقراط أدى به بعد ذلك إلى بناء منهج عقلي تأملي جديد ينظر إلى العقل نظرة مختلفة ومتميزة عن نظرة انكساجوراس الذي وصفه سقراط بعد ذلك بالجنون.

ويطالب سقراط بأن نعود إلى الوراء إلى الأعماق لنعرف ما هو جدير باسم الحقيقة في الإنسان، أن نعرف "الماهيات" التي هي من طبيعة النفس أو الروح، ماهيات الفضيلة والخير والعدالة والورع والتقوى.... إلخ. وإذا كانت الفضيلة علم عند سقراط فلكونها تتضمن معرفة الماهية وهي القانون العام للفضيلة الذي لا مكان فيه للظن والهوى فلا تحيد عنه الإرادة، ومن ثم أيضًا قوله لا أحد يرتكب الشر إلا لجهله بقانون الفضيلة أما إذا علمه فلا تحيد إرادته عنه، وهكذا فإن قاعدة الأخلاق الوحيدة عند سقراط فيها من الاستنارة الفكرية والإعلاء من شأن المعرفة ما يدهشنا اليوم، ذلك لأن العمل الفاضل وليد المعرفة الحقة، فلا يمكن للعارف حقًا إلا أن يكون فاضلًا بينما الرذيلة وليدة جهل[72]. هنا تتألق مهارة التأمل الفلسفي، والترابط المنطقي والتحليل، هذه المهارات الفلسفية استخدمها سقراط للوصول إلى المفاهيم الحقيقية في معرفة الماهيات، ماهيات الفضيلة والخير والعدالة والورع والتقوى وغير ذلك.

إن سقراط قد شجع الناس على التساؤل عما يرونه أو يسمعونه بدلًا من أخذ كل شيء دون أي شك من أجل العثور على الحقيقة والحقائق الخفية. وفي إطار الحديث عن مهارات التفكير الفلسفي نجد في العصر الحديث، واستكمالًا للمنهج السقراطي أن بيكون قد وعظ عامة الناس بكشف الحجاب الذي يغطي الواقع المتخفي وراء صور زائفة. وأعلن ديكارت أن الناس بحاجة إلى الشك في كل شيء حتى

---

[71]) أميرة حلمي مطر. **الفلسفة عند اليونان**. [دار النهضة العربية سنة 1982] ص: 152—153

[72]) د. محمد ثابت الفندي. **مع الفيلسوف** ص: 63 — 65.

أنفسهم لأن الشك شرط أساسي للتفكير النقدي. وحدد كانط نوعين من المعرفة وطريقتين للتفكير. وينتقل التركيز تدريجيًا من العالم الخارجي إلى الإنسان نفسه. هذه الحركة هي من الله إلى البشر. إن تطور الفلسفة هو عملية بحث البشر عن طرق للتمرد على اللاهوت ومعرفة المزيد عن أنفسهم والعالم. وخلال هذه العملية، يتم توريث النقد والشك والتحدي والتفكير والتساؤل وتطويرها كروح ومنهج فلسفي. ومع قرون من التطور والتغيرات الاجتماعية، امتد هذا المنهج تدريجيًا إلى المجتمع والتعليم واللغة وعلم الإنسان وكل جانب تقريبًا من جوانب المجال الاجتماعي. تستمد الجذور الفكرية للتفكير النقدي في التعليم من سقراط. بينما جون ديوي، وهو أمريكي يُعتبر الفيلسوف البارز، عادةً، أول من نادى بأهمية التفكير النقدي في التعلم والتعليم. في كتابه "كيف نفكر" (1910)، أشار إلى أن التفكير النقدي، الذي اعتبره تفكيرًا تأمليًا، هو هدف التعليم الديمقراطي وله أهمية بالغة في الحياة الاجتماعية والتنمية.[73] هنا تتجلى بكل وضوح على مر تاريخ الفلسفة أهمية المهارات الفلسفية في إطار التحليل النقدي والتأمل والمقارنة وطرح أسئلة تختص بالعالم والإنسان والمجتمع وما إلى ذلك.

على النقيض من قبول المعتقدات التقليدية، يُشكل التأمل "دراسةً فعّالة ومستمرة ودقيقة لأي معتقد أو شكل مفترض من أشكال المعرفة في ضوء الأسس التي تدعمه والاستنتاجات الإضافية التي يؤدي إليها". بمجرد أن يبدأ التفكير التأملي، سيصبح جهدًا واعيًا وطوعيًا للوصول إلى معتقد قائم على أساس متين من الأسباب. ولكن من أجل اكتساب عادات التأمل، يحتاج الطلاب إلى فحص دقيق بين الأدلة والمغالطات. وبالتالي، فإن التأمل يعني أن شيئًا ما يُؤمن به (أو يُنكر)، ليس بناءً على تفسيره المباشر، ولكن من خلال شيء آخر يقف كشاهد، أو دليل، أو برهان، أو سند، أو ضمان، أي كأساس للاعتقاد. فالتأمل إذن هو مهارة فلسفية ضرورية إلى جانب

---

73) **Ibid** PP: 71-72.

التحليل النقدي، وهذا ما أقر به جون ديوي. ووفقًا لديوي، يمكن تدريب التفكير التأملي. وقد لاحظ أنه يمكن تدريب الناس على التفكير جيدًا، ولكن لا يمكن تدريبهم على التفكير إذا أحسن الناس التفكير أثناء التعلم، فسيتعلمون جيدًا. أما إذا أساءوا التفكير، فسيتعلمون بشكل سيئ. في كتابه "كيف نفكر"، ذكر ديوي خمس خطوات متميزة في التأمل: (1) الشعور بصعوبة ما، (2) تحديد موقعها وتعريفها، (3) اقتراح حل ممكن، (4) تطوير الاقتراح من خلال الاستدلال، (5) مزيد من الملاحظة والتجربة للوصول إلى قبوله أو رفضه، أي الوصول إلى استنتاج التصديق أو عدم التصديق. لاحقًا، أجرى ديوي نفسه بعض التغييرات في كتابه "الديمقراطية والتعليم"، حيث كتب خمس خطوات مختلفة قليلًا: (1) التجربة، (2) التفسير التلقائي للتجربة، (3) تحديد المشكلة (المشاكل) أو السؤال (الأسئلة) الناجم عن التجربة. (4) توليد تفسيرات محتملة للمشكلة (المشاكل) المطروحة، (5) تحويل التفسيرات إلى فرضيات كاملة؛ وتجربة أو اختبار الفرضية المختارة. خلال هذه العملية، يحتاج الفرد إلى إدخال المواقف الأربعة في عملية التفكير التأملي: الإخلاص، والصراحة، والانفتاح، والمسؤولية. وقد أدى الوعي بهذه المواقف، والذي يُطلق عليه لاحقًا أيضًا الأبعاد العاطفية، إلى تمهيد الطريق لتطور مزدهر للتفكير النقدي لاحقًا.[74] فمهارات التفكير عند ديوي إذن تبدو واضحة بجلاء وخصوصًا في أفكاره التربوية.

ولنعد مرة أخرى إلى الفكر اليوناني للبحث فيه عن مهارة التحليل النقدي والتأملي، والبحث أيضًا في الترابط المنطقي بين الأفكار فيما يخص طبيعة الإنسان. وبالتحديد نعود إلى أفلاطون وهو تلميذ سقراط، فنجد أنه هو الآخر قد اهتم بالعقل، فالعقل عند أفلاطون هو جوهر الطبيعة الإنسانية شأنه في ذلك شأن سقراط، وعنده أن النفس العاقلة هي التي يجب أن تكون متحكمة في السلوك الإنساني، وقد قسم أفلاطون النفس إلى ثلاث أقسام الأولى شريرة منحطة، والثانية قوة عالية نبيلة، أما

74) **Ibid** P: 72.

الثالثة فهي تجمع أو تتوسط بين الاثنين. أما القوة الأولى وهي القوة الشريرة فهي ما تسمى بالقوة الشهوية وهذه القوة موضعها البطن، وفوق هذه القوة قوة الكبرياء أو محاولة السيادة على الآخر وهي ما تسمى بالقوة الغضبية، وموضعها القلب، وهذه القوة مرتبة في خدمة قوة عليا وهي القوة العاقلة وموضعها الدماغ وهذه القوة تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها مستعينة في ذلك بالشجاعة، ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها عن طريق العقل، أما إذا رتبت هذه القوى ترتيبًا عكسيًا فسينتج عن ذلك فساد في النفس مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة فكأن المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة ومعنى هذا أن الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.[75] في هذا السياق التحليلي لآراء أفلاطون التأملية فيما يختص بطبيعة الإنسان نلاحظ أنه يراعي تمامًا الترابط المنطقي في عرض أفكاره الفلسفية، وهذا الترابط هو مهارة أساسية من أهم مهارات التفكير الفلسفي.

لقد امتاز الفكر اليوناني القديم بمهارات أساسية وحقيقية ومنها مهارة الحوار السقراطي، ومهارة الجدل الأفلاطوني، ومهارة القياس المنطقي الأرسطي، فما هي طبيعة هذه المهارات؟ تركزت المهارات الفلسفية حول البحث عن الحقيقة الموضوعية ووضع أسس التفكير العقلاني. كان المنهج السقراطي هو المهارة الأولى التي أحدثت ثورة، حيث اعتمد سقراط على التساؤل المستمر والتهكم لتفنيد الادعاءات الكاذبة، مستخدمًا التوليد (المايوتيك) كمهارة لتوليد الأفكار من داخل المحاور نفسه، مما يجعله يصل إلى الفهم الذاتي. أما أفلاطون، فقد ارتقى بمهارة الحوار إلى مستوى الجدل (الديالكتيك)، الذي يُعد مهارة عقلية عُليا تهدف إلى الارتقاء من عالم المحسوسات المتغير إلى عالم المُثل الثابتة والمجردة عبر التحليل المفاهيمي المنظم.

---

[75] د. عبد الرحمن بدوي ــ **أفلاطون** ــ دار العلم 1979 ص: 202 ــ 204.

وفي ذروة الفكر اليوناني، جاء أرسطو ليؤسس لمهارة المنطق الصوري، الذي أطلق عليه "الأورجانون" أو الآلة، وهي مهارة تهدف إلى وضع قواعد التفكير الصحيح، وأهمها القياس الأرسطي، الذي يمثل أداة للاستدلال الاستنباطي المنظم، مما ضمن سلامة البناء الفكري ووضوحه. (76) فالمهارات في المدرسة السقراطية إذن تقوم على محاور ثلاثة وهي: المايوتيك، والديالكتيك، والأورجانون.

وبالنظر إلى أرسطو نجد أنه قد قسم كما هو معروف النفس إلى ثلاثة أنواع هي: النفس النباتية التي تتميز بالتغذي والنمو، والنفس الحيوانية التي تتميز بجانب التغذية والنمو بالحركة، والنوع الثالث هو النفس العاقلة التي تتميز بالعقل، فالإنسان إذن عند أرسطو كائن عاقل. ولننظر إلى موضوع الفضيلة في الأخلاق عند أرسطو، فنجد أن روح الفضيلة عنده هي روح كاملة ومنظمة، فهي من ناحية عبارة عن علاقة صحيحة بين العقل والشعور والرغبة، ومن ثم فإن كمال فعل العقل المترتب عليها يمثل التأثير العقلي، ومن ناحية أخرى فإن كمال فعل العاطفة الصادر عن فضيلة الحكمة أو الفطنة يمثل الدافع أو الوظيفة الروحية، وهو ما يسمى بالفضيلة الأخلاقية ومن أمثلتها العفة والشجاعة والحرية.(77) والفضيلة عند أرسطو هي أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه وهذا الكمال لا يتم إلا عن طريق العقل.(78) إن أرسطو شأنه شأن أفلاطون يعتمد على التأمل والتحليل والترابط المنطقي، فكلها مهارات يستخدمها لبناء مذهبه الفلسفي. وفي إطار ذلك نلاحظ أن الأخلاق عند أرسطو تقوم على العقل، والفضيلة عنده تقوم على أساس التزام الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة. وإذا كان موقف أرسطو يهدف إلى جعل الأخلاق تعتمد على العقل شأنه شأن سقراط

---

(76) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

(77) Frank Thilly, **A history of philosophy** p: 114.

(78) عبد الرحمن بدوي – **أرسطو** – وكالة المطبوعات الكويت [دار العلم بيروت – الطبعة الثانية 1981 م] ص 25:9 – 260.

وأفلاطون فإن جان جاك روسو في القرن الثامن عشر يجعل الأخلاق تقوم على أساس العناصر اللاعقلية في الطبيعة الإنسانية.

المهارات الفلسفية فى الفلسفة الإسلامية

أولًا: مهارة البحث التحليلى لطبيعة النفس الإنسانية عند ابن سينا والغزالى:

وبالنظر إلى المهارات الفلسفية عند ابن سينا فإننا يمكن تقسيمها إلى مهارات مثل مهارة التأمل العقلي وهي استخدام التفكير المنطقي لفهم النفس، ومهارة تحليل القوى النفسية وهي تقسيم النفس إلى قوي مثل العقل والحس، ومهارة تعزيز الوعي الذاتي وهي تطبيق تمارين عقلية لتنمية الوعي بالنفس.[79] وفي إطار هذه المهارات فإنه يمكن القول بأننا إذا انتقلنا إلى دراسة الطبيعة الإنسانية عند فلاسفة الإسلام، فسنجد أنها تتميز بأنها طبيعة عاقلة، والعقل يميز الإنسان عن غيره، ونجد كذلك أن الفكر اليوناني يؤثر تأثيرًا كبيرًا في الفكر الإسلامي، فالطبيعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية تهتم بالعقل وتعتبره الجوهر الحقيقي للإنسان. ومن هنا فقد اهتم فلاسفة الإسلام بالعقل. وقد وجد فلاسفة الإسلام أن الدين الإسلامي اهتم اهتمامًا كبيرًا بالعقل، فهناك من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ما يؤكد ذلك، ومن هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين الذين اهتموا بالعقل ابن سينا وأبو حامد الغزالي وغيرهما، ولنتناول الآن ابن سينا فيلسوف العرب ونعرض آرائه في الطبيعة الإنسانية في إطار هذه المهارات السابق ذكرها.

يُعرف ابن سينا النفس الإنسانية في كتاب "الرسائل" على نحوين، فيقول: " أن النفس اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى

([79])OpenAI, Chat GPT(5, january,2026).
https://chat.openai.com/chat.

معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية، فنجد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وحد النفس بالمعنى الآخر، أنه جوهر غير جسم، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة "[80] ويقول أيضًا: "أن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه وأما سره فقوى روحه"[81]. إن هذين النصين يعبران تمامًا عن مهارة التحليل الفلسفي للنفس، ومن خلال هذين التعريفين للنفس، نجد أن ابن سينا رغم تأثره بأرسطو إلا أنه لم يوفقه على طول الطريق، فلقد ميز ابن سينا الإنسان بما هو إنسان، فوضعه في تعريفه الثاني مع الملائكة. أما تعريفه الأول فإنه وضع الإنسان في مرتبة أرقى من غيره من الكائنات الحية، فقد ميزه بالعقل، ثم جاء التعريف الثاني ليكمل الصورة ويعطي الإنسان المكانة اللائقة به، ومن خلال هذين التعريفين نلاحظ تأثير أرسطو من جهة، وتأثير الدين الإسلامي من جهة أخرى. وهذه النظرة تعبر أيضًا في صميمها عن مهارة التوفيق والتأليف بين الفلسفة والدين، أعني التوفيق بين فلسفة أرسطو في النفس وبين ما ورد عنها في القرآن الكريم.

ويرى ابن سينا أن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالإدراك. والعمل ثلاث أقسام: نشئ وإنساني وحيواني. والإدراك قسمان: حيواني وإنساني، وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ويشاركه فيها غيره، والعمل النشئ في غيره حفظ الشخص وتنميته بالغذاء وحفظ النوع بالتوليد وقد سلط عليهما إحدى قوى روح الإنسان، وقوم يسمونها القوى النباتية، والعمل الحيواني جذب النافع وتقتضيه الشهوة، ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح الإنسان، أما العملي الإنساني فهو الجميل النافع في القصد والعبور إليه بالحياة العاجلة وسد فاقة المشقة على العدل ويهدي إليه عقل يفيده بالتجارب ويفيده

---

[80]) ابن سينا ـ **تسع رسائل في الحكمة الطبيعيات** ـ الطبعة الثانية [دار العرب للنشر 1989م.] ص : 81.

[81]) **المرجع السابق** ص : 60.

التأديب فيؤتيه العيش بعد صحة العقل الأصيل. والإدراك عند ابن سينا قسمان: إدراك حيواني وإدراك إنساني، وفيما يتعلق بالأول فيرى ابن سينا أن الإدراك الحيواني إما في الظاهر وإما في الباطن، فالإدراك الظاهر بالحواس الخمس التي هي المشاعر، والإدراك الباطن من الحيوان بالوهم وحوله كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كيفيته، فالحواس الظاهرة هي عبارة عن السمع والبصر واللمس والذوق والشم ووراء هذه المشاعر الظاهرة شباكًا لاصطياد ما يقتضيه الحس من الصور من ذلك قوة تسمى مصورة، وقوة تسمى وهمًا، وقوة تسمى حافظة وقوة تسمى مفكرة وهي التي تسلط على الودائع في خزانتي المصورة، والحافظة فتختلط بعضها ببعض وتفصل بعضها من بعض وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل[82]. إن دراسة ابن سينا للنفس تؤكد على أهمية مهارة التحليل في بحثه الدقيق لطبيعة النفس الإنسانية، وما تنطوي عليه من القوى الإنسانية وإدراكاتها، حيث أشار ابن سينا إلى أن الإنسان يتشابه فيها مع الحيوانات، ولكن الإنسان يتميز عن غيره بما له من عقل.

أما مهارات التفكير الفلسفي عند الغزالي فإنها أيضًا تنقسم إلى مهارات مثل مهارة تهذيب النفس وهي ضبط الشهوات وتعزيز الأخلاق الحميدة. ومهارة التأمل الروحي وهي ممارسة التأمل الباطني لتنمية الوعي الداخلي. ومهارة التوازن بين العقل والقلب وهي تحقيق الانسجام بين العقلانية والتربية الروحية. [83] وفي اطار هذه المهارات فإن الغزالي قد انتهى إلى القول بأن العقل يطلق على النفس الإنسانية بحيث يراد به "صفة النفس" لأنه بالنسبة لها كالبصر بالنسبة للعين، لأن النفس بواسطة هذا العقل تغدو مستعدة لإدراك المعقولات مثلما تكون مستعدة بواسطة العين لإدراك المحسوسات المبصرة، إن العقل [النظري] قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من

---

[82]) **المرجع السابق** ص: 61 – 62.

([83])OpenAI, Chat GPT(5, january,2026). https://chat.openai.com/chat.

جهة ما هي كلية، وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية وكذا الخيال، وكأنه هذا هو المراد بصحة الفطرة عند الجماهير، فالغزالي ينتهي في حده للعقل الحسي عين الحد السينوي وهذا العقل جوهر مستقل عن البدن وبوسعه أن يدرك دون معونته. وهذا العقل ينقسم عند الغزالي كما هو الحال عند ابن سينا، إلى العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل بالملكة ثم العقل المستفاد، وهذا العقل يخرج من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال [أو روح القدس]. ولقد برهن الغزالي على وجود هذا العقل الفعال أو روح القدس بأدلة برهانيه استمدها أساسًا من ابن سينا. وقد أضاف إلى هذه الأدلة البرهانيه القائمة على العقل أدلة أخرى شرعية استمدها من القرآن معتقدًا أن النصوص القرآنية تعني إثبات العقل بالفعال. ومن هذه الآيات قوله سبحانه وتعالى {عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (6)} [سورة النجم] وقوله سبحانه {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (19) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (20)} [سورة التكوير] وقوله سبحانه {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا} [سورة الشورى] [84]. نلاحظ هنا أن الغزالي شأنه شأن غيره يعتمد في دراسته للنفس البشرية على النظر والتأمل والتحليل النقدي ومحاولة التوفيق والتأليف بين أفكاره وأفكار السابقين مثل ابن سينا.

يهتم الغزالي اهتمامًا كبيرًا بالعقل باعتباره جوهر الطبيعة الإنسانية. وفي كتاب "العلم" من عمله الكبير "إحياء علوم الدين" يهتم الغزالي بالعقل وشرفه. إذ يرى أن شرف العلم من قبل العقل والعقل منبع العلم ومنبعه وأساسه ولذا يجب أن يشرف لأنه وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة وأن البهيمة مع شدة ضراوتها وقوتها إذا رأت الإنسان هابته لشعورها باستيلائه عليها لما خص به من إدراك الحيل. ويذكر في شرف العقل أن الله سبحانه وتعالى سماه نورًا في قوله تعالى [اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ] وفي شرفه أيضًا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

[84]) د. فيصل بدر عون **نظرية المعرفة عند ابن سينا** [مكتبة سعيد رأفت 1981م] ص: 356–357.

"أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال أدبر، فأدبر ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك أخذ ربك أعطى رب أثيب ربك أعاقب ".[85] إذن فالإنسان وغيره من الحيوانات يحترمون العقل وكذلك الشرع. وفيما يلي توضيح عدة معاني، يرى الغزالي أنها قد التبست على الكثير من العلماء وهي النفس والقلب والروح والعقل فهذه الألفاظ كل منها يشتمل على معنيين، معنى جسماني وآخر مجرد فيما يتعلق باللفظ الأول وهو النفس فإن الغزالي يرى أنها تطلق على معنيين أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية، والمعنى الثاني يطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته فإن نفس كل شيء حقيقته وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر.[86]

أما القلب فيرى الغزالي أنه يطلق بمعنيين: أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار وهذا يكون لجميع الحيوانات، والمعنى الثاني هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله المتحلي بالمعرفة فيه العلم بالفطرة الناطقة بالتوحيد. أما الروح فيرى الغزالي أنها تطلق ويراد بها البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب ويطلق أيضًا ويراد به الروح الذي في مقابله جميع الملائكة وهو المبدع الأول وهو روح القدس ويطلق أيضًا ويراد به القرآن فهو عبارة عما به حياة. وأما عن العقل فيرى الغزالي أنه يطلق ويراد به العقل الأول وهو الذي يعبر عنه بالعقل في قول النبي صلى الله عليه وسلم "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر" أي أقبل حتى تستكمل بي وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك وهو الذي قال الله تعالى له "وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعز علي ولا أفضل منك بك أخذ ربك أعطى" وهو الذي يعبر عنه للعلم كما قال عليه الصلاة والسلام " إن أول ما خلق الله القلم فقال له أكتب فقال وما أكتب قال ما هو كائن إلى

[85]) أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين. الجزء الأول [دار زهران للنشر والتوزيع سنة 1957 م] ص: 82 ـ 83.

[86]) أبو حامد الغزالي ـــ **معارج القدس** [مكتبة الجندي 1968] ص:19.

يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة ". أما الإطلاق الثاني فيرى الغزالي أنه يطلق ويراد به النفس الإنسانية والإطلاق الثالث أن يطلق ويراد به صفة النفس وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين وهي بواسطته مستعدة لإدراك المحسوسات وهو الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه "وعزتي وجلالي لأمكننك فيمن أحببت". ويقرر الغزالي أن ألفاظ النفس والرح والقلب والعقل قد أراد بها النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات[87]. ومما سبق نتبين أن الإنسان يشتمل على عنصرين: أحدهما طبيعي يتشابه فيه مع غيره، والآخر سامي يميزه بما هو إنسان، والإنسان في أكمل صورة عقل وقد أيد الغزالي موقفه بنصوص شرعية.

ويذكر الغزالي في أحد كتبه "كيمياء السعادة" مقالًا يجمع الألفاظ الأربعة، فهو قد شبه النفس بالمدينة، واليدين والقدمين وجميع الأعضاء ضياعها، والقوة الشهوانية واليها. والقوة الغضبية شحنتها، والقلب ملكها، والعقل، وزيرها. والملك يدبرهم حتى تستقر مملكته وأحواله لأن الوالي وهو الشهوة، كذاب فضولي مخلط والشحنة وهو الغضب شرير قتال خراب فإن تركهم الملك على ما هم عليه هلكت المدينة وخربت فيجب أن يشاور الملك الوزير ويجعل السوالي والشحنة تحت يد الوزير فإذا فعل ذلك استقرت أحوال المملكة وتعمرت المدينة وكذلك القلب يشاور العقل ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه حتى تستقر أحوال النفس ويصل إلى سبب السعادة من معرفة القدرة الإلهية، ولو جعل العقل تحت يد الغضب والشهوة هلكت نفسه وكان قلبًا شقيًا في الآخرة[88]. ومن خلال المثال الذي قدمه الغزالي نرى أن المهمة الصعبة هي المهمة التي يقوم بها العقل، والعقل بذلك يلعب دورًا كبيرًا في الطبيعة الإنسانية.

---

87) **المرجع السابق** ص: 20 – 24.

88) أبو حامد الغزالي ـــ **المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين** [مكتبة الجندي 1973] ص : 116.

ويحدد الغزالي في كتاب "العلم" العقل بأنه معنى مشترك يطلق على معاني أربع: المعنى الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذي أراده الحرث ابن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، ويرى الغزالي أن العقل عبارة عن غريزة بها يتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية، ويرى أيضًا أنه لو جاز أن يسوي بين الإنسان والحمار في الغريزة والإدراكات الحسية فيقال لا فرق بينهما إلا أن الله سبحانه وتعالى يخلق في الإنسان علومًا وليس يخلقها في الحمار والبهائم. لجاز أن يسوي بين الحمار والجماد في الحياة. ويرى الغزالي أن المعنى الثاني: هو العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانيين في وقت واحد. والمعنى الثالث: هو علم يستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإن من حنكتة التجارب وهذبته المذاهب يقال أنه عاقل في العادة من لا يتصف بهذه الصفة فيقال أنه غبي جاهل. والمعنى الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلًا من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا يحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان. ويرى الغزالي أن المعنى الأول هو الأساسي والسنخ المنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه والثالث فرع الأول والثاني إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى، فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب (89). ولقد سبقت الإشارة إلى أن الغزالي يتشابه مع ابن سينا تشابهًا كبيرًا، ونلاحظ ذلك من خلال تعريفه للنفس

---

[89]) **المرجع السابق** ص: 84 – 85.

الإنسانية وقواها، ولن نتحدث عن هذه الأمور وكل ما يجب أن نتحدث عنه هو موقفه من العقل، وقد ذكرنا معنى العقل وتحدثنا عن تعريفه.

أما مراتب العقل فإن الإمام الغزالي يرى أنها قد ذكرت في أية حال فقال الله سبحانه وتعالى:{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } النور:35 . فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرةٍ مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة فإن بلغت درجة يتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضئ، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري ثم هذه الأنوار مستفاده من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية، وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوي فيجوز لأنه مصباح يوقد من شجرة آمرية تبوية زيتونه أمية لا شرقية طبيعية ولا غريبة بشرية يكاد زيتها يضئ ضوء الفطرة، وإن لم تمسسه نار الفكرة نور من الأمر الربوبى على نور من العقل النبوي يهدي الله لنوره من يشاء[90]. لاحظنا في هذا العرض كيف ارتكز موقف الغزالي على التحليل الفلسفي كمهارة فلسفية، ولاحظنا أيضًا أنه يعرض آرائه وتصوراته في إطار منطقي مُحكم.

---

[90]) أبو حامد الغزالي ــ **معارج القدس** ص: 62 ــ 63.

ثانيًا: مهارات البحث في طبيعة الإنسان في الإسلام:

إن مفهوم الطبيعة الإنسانية في الإسلام في سياق التحليل النقدي كمهارة فلسفية نلاحظ أن مفهومها في الطبيعة الإنسانية في الإسلام يختلف تمامًا عن غيره من المفاهيم، وذلك لأنه يخضع للعقيدة الإسلامية، ويعكس بالتالي هذا المفهوم القائم على الكتاب والسنة جوهر الإسلام في صفائه ونقائه.

إن المفهوم الإسلامي للطبيعة الإنسانية مفهوم شامل. وفي المفهوم الإسلامي يقف الإنسان فقط من بين جميع مخلوقات السماء والأرض، في القمة العليا ليُسمى أفضل خلق الله تعالى. وقد جاء في القرآن يقول الله تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) [التين 4] وهذه المكانة السامية تجعل الإنسان متفوقًا على الملائكة وغيرهم من المخلوقات المضيئة كالشمس والقمر والنجوم وغيرها. ومن بين المواهب التي اكتسبها الإنسان من الله، السلطة، وحرية العمل، والعقل، وما إلى ذلك.[91] فالإنسان في الدين الإسلامي يحظى بمكانة فريدة يتميز فيها عن غيره من مخلوقات الله، وقد زوده الله سبحانه وتعالى بأن منحه القوة والسيادة على ما حوله، وميزه بالعقل، والحرية، فطبيعة الإنسان على هذا تتسم بأنها طبيعة عاقلة وحرة في نفس الوقت.

تتسم الطبيعة الإنسانية في الإسلام بطابعها الفريد فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على الفطرة السليمة، فطبيعة الفطرة الإنسانية أن يميل الإنسان بطبعه إلى معرفة الخالق وعبادته. وتقتضي هذه العبادة التسليم لإرادة الله والامتثال لما أمر به. وفي هذا تحقيق لمهمة الإنسان التي كلفه بها الله في هذه الحياة؛ ففعل الخير غريزي في الإنسان ينسجم مع فطرته. وقد أودع الله في الإنسان حب الخير، وحب القيم وتلك

([91])Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology (Interational Islamic University Malaysia, 2011) PP: 65 – 66.

هي مقومات الإرادة الربانية.(92) ففي الإسلام، يولد الإنسان بالفطرة. تقدم سورة الفطر في اللغة العربية عدة معانٍ مختلفة تكشف عن العديد من الأبعاد الإيجابية والمثيرة للاهتمام في الطبيعة الإنسانية. ومن معاني كلمة الفطرة أن الإنسان يأتي إلى الدنيا بلا خطيئة. وهذا المفهوم الإسلامي للفطرة يرفض عقيدة "الخطيئة الأصلية" كما تتبناها المسيحية. والمعنى الآخر للفطرة كما جاء في القرآن الكريم يوضح أن الإنسان يولد مؤمنًا بالله تعالى.(93) يقول الله عز وجل (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم:30). فالإنسان خير بطبيعته، وهذا ما أشار إليه الإسلام. ونجد أن جان جاك روسو فيلسوف عصر التنوير في القرن الثامن عشر قد أعلن أن الإنسان خير بطبيعته، والطبيعة الإنسانية في نظره شعورية وعاطفية، وهذه النظرة التي جاء بها الإسلام وأكدها روسو فيما بعد تخالف النظرة المسيحية لطبيعة الإنسان، فالإنسان شرير بطبيعته، وذئب لأخيه الإنسان، والخلاف واضح تمامًا بين الاعتقاد بأن الإنسان خير بطبعه كما هو الحال في الإسلام وبين الاعتقاد بأن الإنسان شرير بطبيعته كما هو الحال في المسيحية. من هنا نستطيع أن ندرك أهمية التحليل النقدي والمقارنات وغير ذلك باعتبارها مهارات تتميز بها الفلسفة الإسلامية.

وبمزيد من التحليل الفلسفي لطبيعة الإنسان في القرآن الكريم نلاحظ أن للإنسان طبيعة مزدوجة؛ الجسد والروح (روه). ويوضح القرآن الكريم أنه بعد خلق آدم (عليه السلام) نفخ الله فيه من روحه: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ. " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ "] (الحجر: 28-29). وعلى هذا فإن جميع البشر الذين هم من ذرية آدم مكونون من

92) مالك بدري كولين آن وارد ــ **طبيعة الإنسان بين الإنسانية والعلمانية والإسلام** ــ الطبعة العربية الأولى ــ جمع وتحرير: الدكتور فتحي بن جمعة أحمد [دار جامعة حمد بن خليفة للنشر 2017]. ص: 47.

(93)Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology. P: 67.

عنصرين؛ الجسد المادي الذي يمثل الطين هو فانٍ، والروح أو الروح الخالدة تترك الجسد عند موت الفرد.[94] وبهذا التحليل الفلسفي النقدي نلاحظ أن طبيعة الإنسان تتألف من عنصرين أحدهما هو الجسد والآخر هو الروح، وهذه هي فطرة الله الخيرة وليست المكبلة بالخطيئة، ومن ثم فالإنسان خير بطبيعته. إن استخدام مهارة التحليل النقدي على هذا النحو تعد مهارة اساسية في البحث في العنصر العقلي والجسدي من طبيعة الإنسان.

وبمزيد من التحليل الفلسفي نقول أنه إذا كان حب الخير عنصرًا غريزيًا فطريًا أودعه الله في الإنسان فإن العلاقة الوجودية بين العبد وربه حقيقة لا جدال فيها. وتقدم النصوص الدينية للإنسان ككيان يرتبط وجوديًا بالله سبحانه وتعالى وأنه يسير نحو غاية محددة. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات تشير إلى هذه العلاقة الوجودية، وتبين أن الله عز وجل هو الوجود الأقرب إلى الإنسان من جميع الخلائق. وفي آيات أخرى، يتبين أن الغاية النهائية للسلوك الإنساني هي الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الرؤية الدينية للكون والإنسان تعتقد أن الإنسان من روح الله سبحانه وتعالى ويسير نحوه ويكدح إليه وأن الله أقرب إليه من الخلائق كلها في هذا المسير. وإن حقيقة الإنسان وإنسانيته تكمنان في روحه وليس في جسمه القابل للزوال والفناء [أصالة الروح].[95] فطبيعة الإنسان على هذا النحو هي طبيعة روحية من روح الله سبحانه وتعالى ومن ثم فإن حقيقة الإنسان تكمن في روحه. ومن هنا نلاحظ إلي جانب مهارة التحليل النقدي وجود ترابط منطقي في الفكر الإسلامي وهذا ما كشف عنه التحليل العقلي للطبيعة العقلية والجسدية في الإنسان.

اما مهارة المقارنة فإنها في الفكر الإسلامي تكمن في التمييز بين الإنسان وغيره من الكائنات، فالإنسان يشترك مع الحيوانات في بعض صفاته الأساسية، كما

([94]) **Ibid** P: 67.

[95]) أحمد واعظي – **الإنسان من منظور الإسلام** – الطبعة الأولى – ترجمة عبد الله البوغبيشي [مكتبة مؤمن قريش – بيروت 2016] ص: 29 – 30، 36.

أنه يرث بعض الصفات الموجودة في الملائكة، وكذلك بعض صفات الله. فالإنسان في شهوته للطعام والجنس والغضب والجشع والتنافس وما إلى ذلك يشبه الحيوانات. فبينما يهتم بتسبيح الله وأداء أعمال تعبدية أخرى جديرة بالتقدير، فإنه يشبه الملائكة، وأخيرًا في إظهار الحب والرعاية واللطف والتعاطف وما إلى ذلك. يحاكي الإنسان بعض الصفات الإلهية لله تعالى. إن تراخي الإنسان في تنمية وتحقيق الصفات الملائكية والتقوى فيه، يجعله ينحدر ويتعمق في طبيعته الحيوانية. ولهذا يصبح متجاوزًا منحرفًا ويتجاوز كل حدود الله في القرآن الكريم. وعلى العكس من ذلك، عندما ينمي الإنسان ويحقق الصفات الملائكية والتقية فإنه يصبح ملائكيًا وتقيًا يؤهل نفسه لنيل رضوان الله. وقد تصور القرآن الكريم والحديث أن مثل هذا الفرد سيذوق السعادة في الدنيا والسعادة الدائمة في الآخرة.[96] إن العنصر الروحي في الإنسان هو العنصر المميز للطبيعة الإنسانية، وكلما ابتعد الإنسان عن هذا العنصر انحدر إلى الجانب الحيواني في طبيعته، والخير يقتضي الاهتمام بتنمية صفاته الملائكية، وصفاته التي تقربه من الله. وهنا يحتاج الإنسان إلى مجاهدة النفس وكل آفاتها حتى يصل بطبيعته إلى فطرة الله التي خلقها الله وهي فطرة خيرة وليست شريرة وفقًا للتصور المسيحي.

إن البحث في طبيعة الإنسان يستلزم النظر في العلاقة الروحية بين العبد وخالقه ـ وينبغي ألا يفهم هذا على أن الإسلام يهتم بالعلاقات الروحية فقط ـ فمصدر الوجود الإنساني هو الله نفسه، فقد منح الوجود للإنسان من هبة من غير مقابل، وبكلمات أخرى إن بين الله والإنسان علاقة جوهرية هي علاقة الخالق والمخلوق، وفي هذا الجزء من الكوميديا الإلهية القرآنية يقوم الله بدور مانح الإنسان الكينونة والوجود فهو خالق الإنسان وليس الأخير سوى مخلوق له، والواقع أن الله هو خالق

---

(96)Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology P: 71.

العالم كله بدءًا من الملائكة، فهو خالق كل شيء وليس الإنسان سوى واحد من هذه المخلوقات وإن كان أكثرها أهمية، والواقع أن القرآن الكريم يمكن من بعض النواحي المعينة أن يعد القرآن أنشودة تسبيح عظمى في تمجيد الخلق الإلهي، إن القرآن كله، على أية حال مُفعم حرفيًا بفكرة الخلق، وبمشاعر الإعجاب العميق تجاهها.(97) فطبيعة الإنسان في جوهرها طبيعة روحية فطرية جعلها الله سبحانه وتعالى على هذه الصورة لأنها من روحه سبحانه وتعالى، ومن ثم خلق الإنسان وجبله على هذه الطبيعة واستخلفه في الأرض لعبادته فقد خلق الله الجن والإنس لعبادته. وسنلاحظ في السطور القادمة اهتمام الصوفية بهذا البعد الروحي في الإنسان.

أما طبيعة الإنسان عند الصوفية فإننا نجد أن الحديث عن طبيعته عند محي الدين ابن عربي تأتي ضمن فكرته الأساسية عن الكمال الإنساني، وهذا الكمال ينطوي بدوره على مسائل ثلاث أساسية وهي أولاً خلق الإنسان على صورة الله وهذه ترتد إلى مسألة لاهوتية قديمة تتصل أكثر بالميراث المسيحي. وتشير المسألة الثانية إلى علاقة الإنسان بالعالم. وأما المسألة الثالثة وهي خاصة بخلافة الإنسان في الأرض، وهي من المسائل المركزية في الفكر الديني عمومًا والفكر الأخلاقي والسياسي على وجه التحديد. ولقد عبر ابن عربي عن هذه المعاني الثلاثة بتعبير آخر وهو أن الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكمالي على الإطلاق، والحقيقة إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها. ويمثل النبي مثالاً نموذجيًا لهذا الإنسان الكامل الذي بإمكان المتصوف أن يحققه عبر تجاوز برازخ معينة.(98) إن طبيعة الإنسان الكامل عند ابن عربي تنطوي على عنصرين، عنصر ظاهر، وآخر باطن، فبهما ومن خلالهما وعن طريق عمليات طويلة من مجاهدات النفس

---

97) توشيهيكو أيزوتسو – **الله والإنسان في القرآن** – علم دلالة الرؤية القرآنية للعام – الطبعة الأولى – ترجمة دكتور هلال محمد الجهاد [المنظمة العربية للترجمة – بيروت 2007] ص: 193 – 194.

(98) الزواوي بخوره – **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** – بحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية [المجلة العربية للعلوم الإنسانية – الكويت 2015] ص: 220 – 221.

يتحقق الكمال الإنساني، فطبيعة الإنسان الكاملة الطاهرة تكمن في الربط الصحيح بين ما هو ظاهر وما هو باطن في الإنسان.

والبحث في الطبيعة الإنسانية عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي يستلزم النظر في إحياء علوم الدين مفاهيم القلب والروح والنفس والعقل، ويعطي لكل واحد منها معنيين، ثم يخلص أخيرًا إلى أنها: "ألفاظ أربعة مترادفة تطلق على معنى واحد". ويقرر في معارج القدس في معرفة النفس ويرى أن الإرادة والقدرة والحواس إنما هي جنود تخدم القلب الذي يذكر فيه جوهر الإنسان بكامله. وفي هذا القلب - على رأي الغزالي - قوى متصارعة أربع، كل إنسان فيه شوب من هذه الأصول الأربعة: الربانية، والشيطانية، والسبعية والبهيمية»، وكل ذلك مجموع في القلب، ويمثل الغزالي لكل منها تباعًا : بـ الحكيم، الشيطان، الكلب الخنزير، وباختلاف هذه القوى الأربع، يختلف الناس فيتفرقون في ثلاث فرق - أولهم من يغلبه الهوى فيملكه ويستولي عليه وهو حال أكثر الناس ثانيهم من تكون حربه ومجاهدته لنفسه دائمة، وهي رتبة عليا سوى الأنبياء والأولياء. ثالثهم من يغلب هواه ويستولي عليه وهي رتبة الأنبياء والأولياء. [99] إن القلب عند الغزالي على هذا النحو هو جوهر الطبيعة الإنسانية، وأن وسائله هي الإرادة والقدرة والحواس، وعلى أساس طبيعة القلب كما وصفها الغزالي تمضي تجربته الصوفية. [راجع كتابنا الصوفية في الأديان السماوية].

ويرى الغزالي في كتابه "كيمياء السعادة" أن القلب مخلوق لعمل الآخرة طلبًا لسعادته، وسعادته في معرفة ربه عز وجل، وأن للقلب عسكرين: عسكرًا ظاهرًا: وهو الشهوة والغضب ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع سائر الأعضاء. وعسكرًا باطنًا منازله الدماغ، وهو قوى الخيال والفكر والحفظ والتذكر والوهم. ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص، فإن ضعف واحد منهم ضعف حال ابن

99) نزار العاني، **الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي**، [دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1998] ص: 21 – 22.

آدم في الدارين وجملة هذين العسكرين في القلب وهو أميرهما. والقلوب عند الغزالي ثلاثة: قلب معمر بالتقوى تنقدح فيه خواطر الخير وقلب مشحون بالهوى فتنقدح فيه خواطر الهوى. وقلب متردد بين الخير والشر، وتتضارب فيه خواطر الهوى وخواطر الخير. والإشارة واضحة عند الغزالي إلى النفوس الثلاثة (المطمئنة، الأمارة، واللوامة تباعًا) والتي جعلها في القلوب رغم أنه لا يفرق بينها [100] .فالطبيعة الإنسانية عند الغزالي تتألف من القلب وهو جوهرها الحقيقي، وللقلب ظاهر وباطن، والنفس توجد في القلب. فسعادة القلب في معرفة الله، والقلب واحد وله أوصاف ثلاثة، أولها القلب التقي، وثانيها القلب المشحون بالهوى، وثالثها القلب المتردد بين الخير والشر. والنفس أيضًا واحدة ولها أوصاف ثلاثة أيضًا وهي الأمارة واللوامة والمطمئنة. من هنا تتألف الطبيعة الإنسانية من قلب ونفس، ومن هنا أيضًا تأخذ التجربة الصوفية عند الغزالي طريقها للوصول بالعبد إلى معرفة ربه سبحانه وتعالى.

ويجعل أبو الحسن الماوردي (في أدب الدنيا والدين) العقل بدلاً من القلب؛ أي على عكس ما جاء به الغزالي مستندًا إلى حديث المصطفى ﷺ : العقل نور في القلب يفرق بين الحق والباطل، وإلى قوله تعالى (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) (الحج : ٤٦)، فهو يرى أن هذه الآية تدل على أمرين: - أحدهما أن العقل علم.- وثانيهما أن محله القلب.[101] تعطي التعاليم الإسلامية مكانة مرموقة للعقل البشري باعتباره أحد مصادر المعرفة. ولذلك فإن المعرفة العقلية تجاه الإنسان تحتفظ بقيمتها ومكانتها، توازيًا مع المعرفة التي تستمد قوتها من النصوص الدينية. كما أن المعرفة العلمية التي نكتسبها عبر مختلف فروع العلوم الإنسانية بشأن الإنسان تحظى بالأهمية، على الرغم من إمكانية إلغائها والنقص الذي قد يعتريها. وفي الوقت نفسه، تؤكد هنا على أنه ليس منطقيًا أن نتطلع إلى تمكن هذه العلوم من الكشف عن

---

[100]) المرجع السابق ص: 22.

[101]) المرجع السابق ص: 22 – 23.

هوية الإنسان والرد على الأسئلة الأساس بشأنه.[102] فالعقل عند الماوردي، وعلى عكس الغزالي هو أسبق من القلب، ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة الإنسانية.

وإذا انتقلنا إلى التصوف فسنلاحظ كما هو الحال عند الغزالي أن القلب هو جوهر الطبيعة الإنسانية، فالتصوف هو تجريد القلب لله واحتقار ما سواه، أي: بالنسبة إلى عظمته تعالى. ويقال: ترك الاختيار، ويقال: الجد في السلوك إلى ملك الملوك، ويقال غير ذلك. ولما كان مرجح التصوف عمل القلب والجوارح.. افتتحت كالأصل بأس العمل. (وان لم تطعك) النفس (الأمارة) بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور؛ لحبها بالطبع للمنهي عنه من الشهوات.. (فجاهدها) وجوبا؛ لتطيعك في الاجتناب، وبالغ في جهادها؛ لأنها تقصد بك الهلاك الأبدي باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدي إلى ذلك. وخرج بالأمارة.. اللوامة، وهي: التي تلوم نفسها، وإن اجتهدت في الإحسان، والمطمئنة، وهي: الآمنة باستقامتها بالطاعة، والروحانية، وهي: التي تميل إلى المباح كالتنزه، وسماع الصوت الحسن، والمأكل الطيب. والأربعة.. ترجع إلى نفس واحدة، لكنها تتشكل؛ تارة مطمئنة، وتارة أمارة، وتارة لوامة، وتارة روحانية، والحكم فيها للغالب.[103] فجوهر الطبيعة الإنسانية عند المتصوفة هو القلب، والتصوف هو تطهير النفس وتخليصها من كل آفاتها حتى تعود إلى طبيعتها التي خلقها الله سبحانه وتعالى. والنفس واحدة ومحلها القلب، وإن اتخذت صور متعددة.

والرياضة هي تمرين النفس على قبول الصدق. وهي على ثلاث درجات: رياضة العامة تهذيب الأخلاق بالعلم وتصفية الأعمال بالإخلاص وتوفير الحقوق في المعاملة. ورياضة الخاصة حسم التفرق وقطع الالتفات إلى المقام الذي جاوزه وإبقاء

---

[102]) أحمد واعظي ـ **الإنسان من منظور الإسلام** ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة عبد الله البوغبيشي.ص: 31.

[103]) زين الدين أبي يحيي زكريا بن محمد أحمد الأنصاري السنيكي ـ **غاية الوصول إلى شرح لب الأصول** ـ تشرف بخدمته د. مصطفى بن حامد بن سميط [دار الضياء للنشر والتوزيع ـ الكويت ـ بدون تاريخ] ص: 888 ، 893 ـ 894.

العلم يجري مجاريه. ورياضة خاصة الخاصة تجريد الشهود والصعود إلى الجمع ورفض المعارضات والمعاوضات.[104] هكذا نرى أن مجاهدة النفس بالرياضة هي إعادة النفس إلى طبيعتها التي جبلها الله سبحانه وتعالى عليها. وباختصار فالتصوف يهدف إلى توجيه القلب إلى الله في علاقة روحية تصل العبد بربه، وتهذيب النفس حتى تصير روحية، وهذا سعي أهل التصوف في كل زمان ومكان.

وإذا كنا بصدد الحديث عن طبيعة الإنسان فإنه يجدر بنا أن نقارن بين علم النفس الإسلامي، وعلم النفس في المدارس الغربية. ومن الفروق الواضحة التي تميز علم النفس الإسلامي عن بقية مدارس علم النفس الغربية أنه يناقش وجود البعد الروحي في الإنسان، إلى جانب كافة الأبعاد الأخرى التي أبرزها علم النفس الغربي. وعلى النقيض من علم النفس الغربي، فإن علم النفس الإسلامي لديه قدر كبير من المعلومات التي يمكن شرحها حول البعد الروحي للإنسان. إن القرآن الكريم، باعتباره كتابًا مرشدًا للإنسان في جميع سلوكياته الأخلاقية والتزاماته الدينية، يقدم أيضًا معلومات عن طبيعة الإنسان الجسدية والبيولوجية. وإلى جانب هذا فإن ما يشكل جوهر الرسالة القرآنية للإنسانية جمعاء هو موضوع طبيعة الإنسان الداخلية. وتوضح المعلومات حول هذا البعد للإنسان، وأن الإنسان ليس كائنًا اجتماعيًا وأخلاقيًا فحسب، بل هو كائن روحي أيضًا.[105] إن اهتمام علم النفس الإسلامي يتركز في المقام الأول حول الجانب الروحي في الإنسان على أنه رغم كل ذلك لا ينكر الجسد أو احتياجاته الطبيعية، ومن هذه الناحية يختلف عن علم النفس الغربي بكافة صوره كما تناولتها المدارس الغربية، فالطبيعة الإنسانية روحية في أساسها، وهذا ما أشار

---

[104]) عبد الله الأنصاري الهروى ـ **منازل السائرين** [دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان 1408هـ ـ 1988م] ص: 23.

([105])Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology. P: 72.

إليه القرآن الكريم مرارًا وتكرارًا، كما أشار القرآن إلى طبيعة الإنسان الجسدية في كثير من آياته أيضًا. فالإنسان مؤلف من جسم وروح فهذه هي طبيعته الحقة.

نستطيع أن ندرك في إطار هذا كله دور المهارات الفلسفية من تحليل نقدي والترابط المنطقي والمقارنات في فهم أعمق لطبيعة الإنسان، وتقديم رؤية شاملة قائمة على التأمل والنظر العقلي في إطار إسلامي لطبيعة الإنسان في جانبيها الروحي والمادي.

ثالثًا: التوفيق بين الفلسفة والدين فى العالمين الإسلامى والمسيحى:

يمكن اعتبار أن المهارات الفلسفية في سياق التوفيق بين الفلسفة والدين تشمل القدرة على التحليل المنطقي والنقد العميق، والتفكير التأويلي، وفهم السياقات التاريخية والثقافية التي نشأت فيها الأفكار، وكذلك مهارة التوفيق بين المتناقضات أو التوافق بين النصوص الدينية والفلسفية. وكذلك أيضًا مهارات الحوار والتواصل الفعّال تعتبر على درجة عالية من الأهمية في هذا المجال[106] فالسؤال عن الصلة بين الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين سؤال قديم يرجع إلى العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية ولعل موقف ابن رشد الذي ورد في كتابه الشهير "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" قد أحدث دويًا هائلًا في عصره والعصور التالية له. ودارت حول هذه العلاقة مناقشات حامية. ففي العصور الوسطى المسيحية ظهر تياران متعارضان، التيار الأوغسطيني والتيار التومائي. وإذا كنا نتكلم عن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى بصفة عامة فسنجد أن المقصود بالفلسفة في تلك الفترة الفلسفة اليونانية.

---

(106)OpenAI, Chat GPT(4, january,2026).
https://chat.openai.com/chat.

1ـ مهارة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد في العالم الإسلامي:

بالنسبة لابن رشد، سنجد المهارات الفلسفية قد ظهرت في قدرته على التوفيق بين الفلسفة اليونانية، خاصة أرسطو، وبين التعاليم الدينية في الإسلام، من خلال التحليل المنطقي والتأويل العميق. [107] ويكاد ابن رشد يتميز عن كل الفلاسفة المسلمين بحرص شديد على الاستقلال التام للعقل في مجال الفلسفة مما جعل لمحاولته التوفيقية طابعًا خاصًا وجريئًا للغاية".[108] ومع ظهور الفلسفة الإسلامية، أضيفت أبعاد جديدة للمهارات الفلسفية، حيث أصبح التحدي الأكبر هو التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (النقل). لقد أظهر فلاسفة الإسلام مهارة فائقة في التجريد العقلي والبرهان، مستخدمين المنطق الأرسطي كأداة للوصول إلى الحقائق العقلية، كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا. كانت مهارة التوفيق هي السمة المميزة لهذه المرحلة، حيث سعى ابن رشد، على وجه الخصوص، إلى الملاءمة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، مؤكدًا أن البرهان العقلي هو أعلى أشكال النظر الذي تدعو إليه الشريعة نفسها. كما برزت مهارة التأويل، وهي مهارة منهجية لاستنباط المعاني الباطنة للنصوص الدينية بما يتوافق مع مقتضيات العقل والبرهان الفلسفي، مما أتاح للفكر الإسلامي استيعاب التراث اليوناني وتطويره. [109] فابن رشد إذن يحرص على التوفيق بين العقل والنقل حرصًا تامًا وهذا ما يجعله متميزًا عن غيره من فلاسفة الإسلام.

يقرر ابن رشد حقيقة هامة وهي أن ما ورد في الكتاب حق والإيمان به واجب، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي، الفلسفة عادّة لا تناقض بينها

([107])OpenAI, Chat GPT(4, january,2026).
https://chat.openai.com/chat.

[108]) دكتورة زينب الخضيري ــ **أثر ابن رشد في العصور الوسطى** [مكتبة الإنجلو المصرية 1995] ص : 399.

[109]) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

وبين الدين، بل أنها تدعمه وتفسر رموزه. والعلم على وجه العموم موافق للدين، والدين موافق للعلم، وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهر وباطن، فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله، ولكن التأويل يجب أن يحصر في أهل البرهان أي الفلاسفة، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل، والعقل هو الذي يبين ما لا يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا. على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة ولا تجوز تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين لأن أدلتهم لا تثبت أمام النقد وكذلك أيضًا براهين الفرابي وابن سينا القائمة على معنى الوجوب والإمكان.[110] تحتل مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد مكانة هامة، فالفلسفة عنده لا تتعارض مع الدين، والدين ظاهر وباطن وهما لا يتناقضان على الإطلاق وإذا حدث سوء فهم للعلاقة بين الدين والفلسفة وجب التأويل. إن التأويل عند ابن رشد هو العامل المشترك الضروري في التوفيق والتأليف بين الفلسفة والدين. ومن هنا ندرك أهمية التأويل والتوفيق كمهارتين متميزتين في فلسفة ابن رشد.

إن كتاب النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد هو تصوير دقيق لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين، يرى ابن رشد أن الدين قد حث ووصي على عمل الفلسفة، لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة. ويمكن نظم هذا الدليل في صورة قياس كالآتي: الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله [مقدمة صغرى]. يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكر فيه [مقدمة كبرى]. إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أي على أولى الأدلة البرهانية [النتيجة]. والجدير بالإشارة هنا أن نذكر أن ابن رشد لم يحصر نفسه وهو يتكلم عن العلاقة بين العقل والشرع، أو يضع فكره في قوالب جدلية، بل معلنًا لمبادئ عقلية برهانية يؤمن بها، وعلى هذا يكون رأيه في موضوع

[110]) دكتور محمد على أبو ريان – **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** [دار المعرفة الجامعية 1980] ص : 570 – 571.

التوفيق رأيًا مساوقًا لمبادئ العقل مساوقة تامة.[111] إن هذه الصورة التي رسمها ابن رشد إذن في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة كمهارة تعبر عن نزعته العقلية. ونلاحظ من جهة أخرى أن هناك خطاً متصلًا يبرهن على أن ابن رشد قد تأثر تأثرًا شديدًا بأرسطو، وعلى الرغم من هذا التأثير فابن رشد كان مجددًا بحق ولم يكن بصورة مماثلة لأرسطو.

وثمة وجهة نظر تبحث مسألة التوفيق والتأليف بين الفلسفة والدين من زاوية أخرى فترى أن غرض أرسطو كان إيجاد التوازن في الحق عقلًا وكان ذلك أيضًا غرض ابن رشد وحيًا. ولما كان نص أرسطو يمتاز بأنه نظرية خالصة في العقل يمكن شرحها بالعقل الخالص، ولما كان الوحي أيضًا نظرية خالصة في العقل المطابق للوجود كان من السهل على ابن رشد شرح أرسطو أكثر من شرحه لأفلاطون، ولا في اتفاق الوحي مع العقل أي اتفاق التصور الإسلامي مع التصور اليوناني، وذلك لأن الوحي يحصل عليه الفيلسوف بالعقل وهو موقف إسلامي أكد عليه الفلاسفة جميعًا بلا استثناء كما صاغه المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل وكما حدده الفقهاء على أنه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. فالوحي لا يأتي بشيء لا يقبله العقل. والعقل قادر على أن يصل إلى كل ما يعطيه الوحي.[112] إن هذه النظرة تتماثل على هذا النحو مع الأسكولائية الجديدة التي سيرد تفصيلها فيما بعد عند اتين جلسون، لكن الفارق بينهما هو أن هذه الأسكولائية ترفض كل علاقة بين الفلسفة والدين.

لقد كانت لنزعة ابن رشد العقلية ردود فعل غاضبة وأخرى مؤيدة في نفس الوقت. وفي كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لوادي بور يوجد رد فعل ضد فلسفة ابن رشد اتهمه بالإلحاد لمخالفته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره.

---

111) دكتور عاطف العراقي ـــ **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** الطبعة الخامسة [دار المعارف 1993] ص: 297 – 298، 318.

112) دكتور حسن حنفي ـ **دراسات إسلامية** [مكتبة الإنجلو المصرية] ص : 222 ـ 223.

ومن ناحية أخرى يوجد سيجردي برابان الذي يقول عن ابن رشد فلسفته تمثل حكم العقل الطبيعي. وهو لهذا يتفق معه في أن الشرع موضوع للجمهور وهو أدنى مرتبة من الفلسفة وكلما نجم خلاف بين الشرع والفلسفة وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة مع ترك الجمهور على اعتقاده.(113) لقد كان أثر ابن رشد في أوربا عظيمًا، وحتى لقد انقسم المفكرون بشأنه ما بين محبذ ومنكر، وتعرف هذه الحركة في تاريخ الفلسفة باسم الرشدية اللاتينية وذلك بسبب آرائه في التوفيق بين الدين والفلسفة. (114) وبهذا صار ابن رشد عبارة راية تتحارب حولها شعوب وأمم مختلفة في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا. كان للفيلسوف العربي الجليل سمعتان: الأولى سمعة الفضل والعلم والنزاهة وهي عند أساتذة المدارس الذين كانوا يرون كسر النير القديم. والثانية سمعة الكفر وبغض الدين وهي عدد العامة والبسطاء والجهلاء.(115) طبعًا تشير هذه الآراء إلى أهمية التأويل كمهارة من مهارات البحث الفلسفي، لقد كانت فلسفة ابن رشد عرضة للكثير من الانتقادات، وكانت في نفس الوقت أيضًا مصدر إعجاب للكثير.

إن المواقف الرافضة للتوفيق بين الفلسفة والدين تستند في دعواها إلى اختلاف الطبيعتين اليونانية والإسلامية، فالإسلام في نظرها قد حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين أولهما: قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى الشيء في ذاته "إلى الكنه" "إلى الماهية" وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي فالقرآن قد حدد مسائل ما بعد الطبيعة تحديدًا خاصًا، وتطلب عدم الجري خلفها، وأن نبحث في الكون، وأفاقه ولكن لا نحاول أن نبحث في "الجوهر" الذي لا نصل إلى حقيقته أي أن نبحث فقط عن "الخصائص" ولا نبحث إطلاقًا عن "الماهية". وثانيهما: أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية

---

[113]) دكتور مراد وهبه ــ **ملاك الحقيقة المطلقة** [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1969] ص: 111.

[114]) دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـــ **الفلسفة الإسلامية** [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985] ص : 108.

[115]) فرح انطون ــ **فلسفة ابن رشد** [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993] ص : 65.

الشخصية أو عمل الذات، والإسلام ينكر العقل الخاص إنكارًا باتاً، إنه دين اجتماعي لا يوافق على تصوير الكون صورًا خاصة ذاتية مخالفة لما وضعه من صور عميقة: أي أن الميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية في تأملها للوجود، ومحاولة الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ، بينما الإسلام دين اجتماعي ينكر التوحد لأن في هذا إخلالًا قاسيًا بوحدته العامة أو بنسيجه العضوي التام ككائن حي، وتهديدًا خطيرًا لمذهبه الاجتماعي.[116] وخلاصة هذا الموقف أنه لا سبيل للوصول إلى ذلك العامل المشترك الذي تلتقي عنده الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي. فالميتافيزيقا وهي أساس الفلسفة عند اليونان هي نتاج العقل الخاص، بينما هي في الإسلام محكومة بشروط وضوابط شرعية لا يجوز للمرء أن يتجاوزها. ومن ثم فالتوفيق بين هاتين الطبيعتين يصبح أمرًا محالًا.

وأخيرًا وتحت عنوان [علاقة الحكمة بالشريعة] أوضح ابن رشد هذه العلاقة بأسلوب منطقي متألق ذهب إلى القول بأنه "إذا كانت هذه [الشريعة] حقًا، واعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن، معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنه لا يوجد النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.[117] ونأخذ من كلام ابن رشد جملة أن الحق لا يضاد الحق. تبين هذه الكلمات أن هناك صلة وثيقة بين العقل والنقل. لكننا نلاحظ أن هذه الفكرة فكرة مطاطة لأنها ربما تعني وجود حق يخص العقل وحق آخر يخص الشرع وأنهما يتوافقان في ختام المطاف. ولكن برغم هذا كله فإن ابن رشد قد عالج مسألة العلاقة بين العقل والنقل وبرهن عليهما منطقيًا بطريقة رائعة محكمة. وعلى ذلك فليس غريبًا أن يظهر له مؤيدون ومعارضون ولكل فريق منهما حججه الخاصة به.

---

116) دكتور علي سامي النشار ــ **نشأة الفكر في الإسلام** ــ الجزء الأول ــ الطبعة الثانية ص: 33 ــ 34.

117) ابن رشد أبو الوليد ــ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ــ دراسة وتحقيق محمد عمارة [دار المعارف بمصر 1972] ص : 31 ــ 32.

وفي النهاية نقول إن التأويل والتوفيق والتحليل المنطقي في فهم النصوص هي كلها مهارات فلسفية تميزت بها فلسفة ابن رشد.

2ـ مهارة التوفيق بين الفلسفة والدين فى العصور الوسطى المسيحية:

لقد كان انتشار الإسلام عاملًا حاسمًا في تشكيل العصور الوسطى، حيث أدى إلى تقسيم عالم البحر المتوسط إلى حضارات ثلاث هي: البيزنطية، والأوربية والإسلامية، وكان اللقاء والتفاعل بين هذه التجمعات الثقافية، والاقتصادية، واللغوية والدينية الثلاث واحدًا من أهم موضوعات تاريخ العصور الوسطى. فقد كانت كل من هذه الحضارات الثلاث وريثة للإمبراطورية الرومانية المتأخرة بدرجة أو بأخرى، إذ كانت بيزنطة تمثل الاستمرارية المباشرة للقانون والإدارة والفكر الروماني. كما ورثت أوربا الغربية جوانب كثيرة من التراث الروماني، على حين استوعب العالم الإسلامي بعض جوانب التنظيم الروماني وأفضل جوانب الفلسفة والعلوم اليونانية والرومانية. وعلى الرغم من هذا، فإن الحضارة الإسلامية تدين بالكثير للتراث الشرقي، لا سيما تراث مصر وفارس، وقد أثرت الحضارة الشرقية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة أيضًا، ولكن الحضارة الإسلامية كانت أكثر حضارات العصور الوسطى احتكاكًا بالتراث الشرقي.(118) تلك نبذة يسيرة عن طبيعة خريطة العصور الوسطى. ولننطلق الآن إلى بحث القضية الرئيسية في هذا الموضوع، ونعني بها مهارة التوفيق بين الفلسفة والدين.

أما في الفلسفة الغربية، فسنجد نفس المهارات تظهر في جهود الفلاسفة المسيحيين، مثل توما الأكويني، الذي حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات المسيحية من خلال نفس الأساليب: التحليل، والتأويل، والحوار. (119) اتسمت العصور

---

118) نورمان ق. كانتور ــ **التاريخ الوسيط قصة حضارة البداية والنهاية** ــ الجزء الأول ترجمة وتعليق قاسم عبده قاسم ــ الطبعة الخامسة [1997] ص : 195.

(119)OpenAI, Chat GPT(4, january,2026).

https://chat.openai.com/chat.

الوسطى بوجود مشكلة أساسية دارت حولها مناقشات ونزاعات حامية، إنها مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، أو الفلسفة والدين.

إن أول موقف عدائي للفلسفة هو موقف القديس بولس. فكلمة "فلسفة" لم ترد في رسائله إلا مرة واحدة وقد تبعه الآباء الرسوليون على نفس النحو. ولم يعد أول جسر بين الفلسفة والمسيحية إلا مع ارتداد بعض من الفلاسفة المسيحيين إلى المسيحية ولجوئهم إلى العقل للرد على مناوئيهم ووضعوه لخدمة دينهم الجديد. هؤلاء هم من عرفوا بـ "الآباء المدافعين عن العقيدة " من "كاسيانوس" إلى "يوستينوس" أشهرهم الملقب بـــ"الفيلسوف الشهيد". وفي أثرهم طرح على آباء الكنيسة السؤال التالي: هل يجوز الالتجاء إلى الفلسفة لحماية العقيدة أم يكتفي وبشهادة الحياة ؟ وقام بين الآباء تياران: الأول رأى في الفلسفة ينبوع الضلات، ومنه ترتوليانوس، الذي أطلق صيحته الشهيرة أية شركة تجمع بين الفيلسوف والمسيحي، بين تلميذ الإغريق وتلميذ السماء، وبين هادم الأشياء وبانيها، بين سارق الحقيقة وحارسها ؟ أما التيار الثاني الممثل بمعظم آباء الكنيسة، فعمل على التوفيق بين الحقيقتين، ومنه "يوستينوس" القائل بأن الكلمة المتجسد الفادي هو أيضاً "كلمة منور" و"كلمة زارع" غرس بذور الحقيقة في عقول الفلاسفة الوثنيين كما في أنبياء إسرائيل، فنور هؤلاء وأولئك وجعلهم "مسيحيين قبل المسيح"، وهكذا فإن الفلسفة قادت الوثنيين إلى الله، مثلما قاد الناموس العبرانيين.[120] إذن تعرضت مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين لهجوم شديد، وفي مقابل هذا العداء ظهر تيار آخر عمل على التوفيق والتأليف بينهما.

إن التيار المؤيد لهذه العلاقة يقرر أنه لا خطر على المسيحية من الفلسفة مثلما أنه لا خطر عليها من التوراة: كلتاهما شرارة من نور الكلمة، وزرع من بذارة. أما "كليمنضوس"، ففسر قصة زوجتي إبراهيم الخليل، سارة، الحرة العاقل، وهاجر، الخادمة الخصب، تفسيرًا مجازيًا: هاجر ترمز إلى الفلسفة، وسارة إلى الإيمان. من

([120]) http : // maa ber, 50 S. / com/ issue- pebrua you / spotlightsz. Htm PP : 3 – 4.

هذا نشأت فكرت النظر إلى الفلسفة كالجارية على أقدام اللاهوت، وتوسع يوحنا الدمشقي في هذا الطرح، متصورًا اللاهوت كملكة مستوية على عرشها، تجف بها وصيفات الشرق، أي العلوم الإنسانية، وفي مقدمتها الفلسفة. وقد سيطرت هذه الفكرة طوال القرون الوسيطة، وتبناها القديس توما الإكويني، واضعًا طاقات الفلسفة في خدمة اللاهوت على الوجه الأكمل. وقد أفضى هذا التداخل بين الفلسفة واللاهوت في العصور الوسيطة إلى سوء فهم أدى بالكثيرين إلى القول بأن المسيحية ذاتها هي فلسفة، أي أن هناك ضربًا من الفلسفة المسيحية يصهر العقل والوحي في قالب واحد، لا سيما بناء على شعار أوغسطين "آمن كي تتعقل، وتتعقل كي تؤمن" ومنذ تنصير الإكويني للفلسفة الأرسطية واستخدام الكنيسة لها من بعده لأغراض لاهوتية، إلا أن القديس توما نفسه سيزيل هذا الالتباس وسيقدم الحل الفصل حول العلاقة الصحيحة بين العلم والإيمان، أو بين الفلسفة والين، وهو الحل الذي تعتمده الكنيسة بوضوح مثل البابا لاوون الثالث عشر الذي أعاد نشر مؤلفات توما وأسس أكاديمية على اسمه في عام 1979، مطلقاً بذلك التومائية الجديدة.[121] إن هذا التيار إذن يقرر أنه لا خطر على المسيحية من الفلسفة. وأن الفلسفة هي دائمًا الجارية على أقدام اللاهوت. وتبعًا لهذا التيار أيضًا نجد التفسير المجازي الذي عمل على التوفيق بين المسيحية والفلسفة.

وبالعودة إلى الفلسفة الإسلامية، وكما يذكر الدكتور علي سامي النشار لقد بدأ الصراع بين الإسلام والفلسفة اليونانية منذ اللحظات الأولى التي دخلت فيها تلك الفلسفة في العالم الإسلامي. واستمر الصراع بين الاثنين أمدًا طويلًا لم تخمد جذوته، حتى بلغ أوجه حين ـ أعلن الغزالي تكفير فلاسفة الإسلام من أنفسهم باسم الإسلام. ويبدو أنه لابد من اختلاف الطبيعتين: فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا وضعًا نهائيًا ولم يترك للعقل مجالًا فيها وحدد معالمها تحديدًا كاملًا. ونهى أشد النهي عن تجاوز تلك المعالم، لأنها "لا معرفات" وتتسلسل إلى "ما لا نهاية" وتحاول اكتناه ما

([121]) **Ibid** P : 4

لا يكتنه، بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث هو وجود فالعدم في المسلمين تبعًا لهذا، وتحت ضغط القرآن الكريم نفسه، تلك السمة الأساسية المميزة التي تتسم بها الحضارة اليونانية كلها، النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود أو تلك الموهبة العجيبة في النظر في المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية، ولم يستطع أي مفكر إسلامي أن يخترع أحكامًا عامة كلية كما هو الحال عند اليونان في مباحث الوجود أو أن يضيف إلى التراث الفلسفي اليوناني أيا كان نوعه شيئًا جديدًا. ظهر الكيندي والفرابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن رشد وحاولوا جميعًا أن يغوصوا في أعماق تلك الفلسفة، وأن يعملوا شيئًا فيه جدة وطرافة، ولكن ما وصل إلينا، لم يكن شيئًا جديدًا، وإنما كانت فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة، مع محاولة فاشلة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الفكر القرآني.[122] توضح هذه النظرة إذن استحالة التوفيق بين الفلسفة والدين لما بينهما من اختلاف. فتصور الميتافيزيقا عند المسلمين يختلف أتم الاختلاف عنها عند اليونانيين، وكل محاولة قامت للتقريب أو التوفيق بين الفكر الفلسفي عند اليونان وبين الإسلام باءت بالفشل، بينما يختلف الحال في الفلسفة اليونانية، فهي بحث مطلق في الخلود من حيث هو وجود.

وعلى صعيد المهارات الفلسفية يمكن الإشارة إلى أن المسلمين في القرن الأول الهجري لم يعنوا بالحكمة ضمن المعارف الإسلامية وكانت الحكمة أصلًا أو فرعًا من فروع الدين الإسلامي طوال القرون المتعاقبة، إلا أن علماء المسلمين انتفعوا بالحكمة في إثبات الآراء الدينية في قضايا الألوهية وما وراء الطبيعة واستشهدوا بها في مباحثهم اعتبارًا من القرن الثاني الهجري. مما يصح معه القول بأن النهضة العلمية والعمرانية للمسلمين وتقدمهم المادي قد بدأت كلها من هذا القرن. وقد أدى

---

122) دكتور علي سامي النشار – **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** -- الجزء الأول – الطبعة الثانية [دار المعارف بالإسكندرية 1962] ص: 23 – 24.

هذا بالمسيحيين إلى تقليد المسلمين من حيث الاستعانة بالفلسفة في شرح الدين المسيحي، وذلك عندما احتكوا بالمسلمين في الحروب الصليبية التي استمرت طوال قرنين، وعندما نقلت مؤلفات المسلمين إلى اللغة اللاتينية [وهي اللغة العلمية التي كانت سائدة في أوروبا] وعندما وقف المسيحيون على أركان الفلسفة الإسلامية أي علم الكلام. ولولا الحروب الصليبية التي هيأت لأوروبا أن تحتك بالشرق، لبقيت غارقة في جهلها للعلوم والثقافات الإسلامية إلى القرن السابع عشر، وهو القرن الذي بدأ فيه غرس أشجار الفاكهة الشرقية في أوروبا، وكان من الطبيعي أن تنتقل ثقافة الشرق إلى أوروبا مع انتقال هذه المزروعات. وعندما نقلت آثار العلماء المسلمين إلى أوروبا، وقف بعض علماء الغرب المسيحي على الفلسفة الإسلامية، وحاولوا من خلالها ربط الفلسفة بالمسيحية ومن هنا جاء استلهامهم لمبدأ ثنائية الجسم والروح من علماء المسلمين.[123] إننا نلاحظ في هذا كله وجود مهارات فلسفية، ففي إطار عملية التواصل في الأفكار وهي مهارة فلسفية أن المسيحيين قد عملوا على تقليد المسلمين في استخدام الفلسفة في تفسير وشرح الدين المسيحي هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وعلى صعيد الاتصال والتواصل في الأفكار نلاحظ أن ثنائية النفس والبدن قد استلهمتها الفلسفة الأوروبية الحديثة من علماء المسلمين.

([123]) www-14 mosom com/ 14 Masom / 08 / mktbe 81 book 01 / 28.htm

الفصل الرابع

المنهج العلمي في العالم الإسلامي "مهارة النقد والتقييم"

المنهج التجريبي في العالم الإسلامي:

إن البحث العلمي هو الواجهة التي تحدد قيمة تقدم المجتمعات وتطورها، وتخلق صورتها الحضارية والثقافية على الساحة العالمية. ومن خلال البحث العلمي، تتغير العديد من المعتقدات الكلاسيكية وتسقط أصنامها من خلال البحث والاكتشافات والاجتهاد الفكري، مما يطور الذات البشرية ويجعلها في حركة تطورية واسعة، وأفكار محدثة ورؤى نظرية جديدة، لكن هذه الرؤى النظرية لن تحظى بشعبية ما لم تحقق نتيجة فعلية، ولن تتحقق هذه النتيجة ما لم يتم تجسيدها في الواقع في مختلف المجالات. ومع ذلك، لن تحظى هذه الرؤى النظرية بشعبية ما لم تحقق نتيجة فعلية، ولن تتحقق هذه النتيجة ما لم يتم تجسيدها بشكل واقعي في مختلف مجالات الحياة، وهذا ما يمكن أن تساهم فيه مهارات التفكير الفلسفي. والبحث العلمي يُعد أساسًا لتطور المجتمعات وتقدمها، حيث يُساعد في جميع المجالات على تنوير العقول واكتشاف كل ما هو خفي عن هذا العالم الغامض؛ لذلك، نجد الإنسان في حركة دائمة من الفضول، يبحث ويفحص الواقع من أجل اكتشاف المزيد من الاكتشافات الجديدة التي تُسهم في ارتقائه وتقدمه.[124] وبالنسبة للفلاسفة والعلماء المسلمين فإنهم قد اعتمدوا على مهارات مثل التفكير المنطقي والتحليل الدقيق، وكذلك منهجية الاستقراء والاستدلال، والاهتمام بالتجريب والملاحظة. وبالإضافة إلى ذلك، ركزوا على النقد البناء، والقدرة على دمج الفلسفة مع العلوم، مثل الطب والفلك والرياضيات. فكل هذه

---

(124) Narimane Koussa, **The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research** (International Journal of Innovative Technologies in Social Science, 2025) PP: 1 – 2.

المهارات ضرورية لتطوير المنهج العلمي لديهم.(125) وفي إطار هذا كله سنحاول إلقاء مزيد من الضوء حول المنهج العلمي كمهارة فلسفية.

أولاً: معنى المنهج في ضوء المهارات العلمية والفلسفية:

إن كلمة منهج هي ترجمة للكلمة méthode الفرنسية ونظائرها في اللغات الأوربية الأخرى. وكلما نعود في النهاية إلى الكلمة اليونانية وهي كلمة نرى أفلاطون يستعملها بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة كما نجدها كذلك عند أرسطو أحياناً كثيرة بمعنى "بحث". والمعنى الاشتقاقي الأصلي لها يدل على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب، خلال المصاحب والعقبات. أي أن المنهج لم يأخذ معناه الحالي إلا ابتداءً من عصر النهضة الأوربية. ففي هذه الفترة نرى المناطقة يعنون بمسألة المنهج، كجزء من أجزاء المنطق. والمحاولة الواضحة والتي تعد المحاولة الأبرز في عصر النهضة، إنها المحاولة التي قام بها راموس Ramos [1515- 1572] فقد قسم المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، والحكم، والبرهان، والمنهج. والمنهج قد طالب بدراسته في آثار أصحاب البلاغة والعلم والرياضة. على أن راموس لم ينته إلى تحديد منهج دقيق للعلوم، بل عني خصوصاً بالمنهج في البلاغة والأدب، شأنه شأن رجال عصر النهضة. وفي العصر التالي مباشرة عند مناطقة بور رويال وديكارت. والعلة في أنه لم يمض طويلاً في طريق تكوينه المنهج الصحيح أنه كان أقرب إلى الأدب منه إلى العلم، فلم يكن فيزيائياً، ولو أنه كان رياضياً.(126) فالاهتمام بالمنهج لم يكن وليد الوقت الحاضر وإنما كان الاهتمام به منذ العصر اليوناني عند أفلاطون وأرسطو وكذلك في عصر النهضة حيث بدأت تضح معالمه إلى حد ما في

---

(125)OpenAI, Chat GPT(30, december,2025). https://chat.openai.com/chat.

(126) دكتور عبد الرحمن بدوي ـ **مناهج البحث العلمي** [دار النهضة العربية 1968] ص: 3 ـ 4.

تلك الفترة. ولكن المنهج لم تكتمل صورته إلا في القرن السابع عشر عند فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت.

والجدير بالذكر أن الخطوة الحاسمة قد تمت في القرن السابع عشر في سبيل تكوين المنهج. فبيكون في كتابه "الأورجانون الجديد" [1620] صاغ قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح. وديكارت حاول أن يكتشف المنهج المؤدي إلى حسن السير بالعقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم كما يدل على ذلك نفس عنوان كتابه "مقال في المنهج" [1637]. وأتى أصحاب "منطق بور رويال" فاهتموا بتحديد المنهج بكل وضوح، وجعلوه القسم الرابع من منطقهم. بيد أن من الممكن، بإضافة منطق بيكون إلى منطق بور رويال، أن نقول إن المنهج الاستدلالي والمنهج التجريبي قد تكوّنا في القرن السابع عشر بصورة واضحة. ومن ثم تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المستعمل اليوم ابتداءً من ذلك التاريخ. ومعناه إذن: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.[127] إن المنهج لم يصل إلى المعنى الدقيق المتفق عليه إلا في القرن السابع عشر عند بيكون وديكارت وبور رويال، إنه اختلف تماماً في استخدامه عما استخدمه أفلاطون وأرسطو وراموس في عصر النهضة الذي قصر استخدام المنهج على الأدب والبلاغة.

أنه عند بيكون سنصل عن طريق النهوض بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق سلم الاستقراء سنصل إلى أشد النظريات أساسية، ألا وهي الميتافيزيقا العلمية. فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملي، وإنما بالمنهج الاستقرائي وهي جزء من الفلسفة الطبيعية[128]. وغالباً ما يستخدم تعبير الفلسفة

---

[127]() **المرجع السابق** ص: 4 – 5.

[128]() دكتور محمود رجب – الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – الطبعة الثانية [دار المعارف 1986] ص: 235.

الطبيعية، لا سيما في الأدب الخاص بتاريخ العلم على وجهين: فإما أنه يستخدم بطريقة مفارقة باعتباره تعبيراً يدل على الوحدة المفترضة، منهجياً وتكوينياً، لكل بحث في الطبيعة. أو بمزيد من التبرير، أنه يستخدم بوصفه مرادفاً لـ"العلوم"، ويعني وسيلة من التقاليد الضيقة للتطبيق العقلي الذي وجد في المرحلة الحديثة المبكرة على غرار التصميمات الكلاسيكية، كالفلك، والبصريات، والميكانيكا، والتشريح، والنظرية الموسيقية، وما شابه ذلك. وفضلاً عن هذا، يكون الكلام بصورة دقيقة في المرحلة الحديثة المبكرة عن تعبير " الفلسفة الطبيعية " دالاً على محاولة في شرح طبيعة المادة، البناء الكوني لتلك المادة، مبادئ العلية والميثودلوجيا من أجل اكتساب مثل هذه المعرفة الطبيعية أو تبريرها بطريقة نسقية.[129]

لقد بدأ المناطقة، بصفة خاصة، يوجهون اهتمامهم لدراسة المناهج وتقنيتها وتحديدها، ودراسة خطواتها تفصيلاً، وظلت الأبحاث المنطقية تحافظ على هذا التقليد كجزء رئيس من الدراسات المنطقية. لكن في الثلث الأول من القرن العشرين تحولت أنظار العلماء قليلاً عن هذا الاتجاه، وبدأت حركة فكرية جديدة اتجهت إلى اختراع علم جديد غير مسبوق يسمى فلسفة العلوم وهي الفلسفة التي ابتلعت المناهج بأبحاثها، وظهرت فكرة علم ما يعرف بالميثودولوجيا.[130] إن فلسفة العلوم تنطوي قطعاً على إشارة إلى المناهج العلمية وما تضمنه بصورة أصيلة هو الإشارة إلى حركات نقدية هامة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادئ التي تقوم عليها علومهم وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط المنطقي في ضوء حاجات جديدة للعلم ذاته، وتتضمن أيضاً إلى جانب هذه الإشارة إلى مضامين فلسفية بحته سواء عند الفلاسفة أو عند العلماء وذلك عندما ينتهي البحث إلى تحديد طبيعة الحقيقة التي يصل إليها العلم وقيمتها وصلتها بغيرها من الحقائق في نطاق

([129]) Stephen caukroger , and John Schuster Descartes Natural philosophy [London and New York , 2000] pp: 1 – 2.

([130]) دكتور ماهر عبد القادر ـ **أصول البحث العلمي** ـ الطبعة الثانية [2006] ص: 17.

نظرية للمعرفة.[131] فالمناطقة إذن هم الذين اهتموا منذ البداية بالمناهج وتطويرها وتقنيتها وتحديدها، وبعد هذا فقد ظهرت فلسفة العلوم واستوعبت في داخلها المناهج، وهذا هو التحول المعروف لدى الباحثين عموماً. ففلسفة العلوم كما هو معروف أيضاً تشير بكل تأكيد إلى المناهج العلمية إنها تشير إلى حركات نقدية هامة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء.

ثانيًا: المهارة المنهجية عند علماء المسلمين:

يتناول العلامة العظيم الدكتور على سامي النشار في كتابه القيم "نشأة الفلسفة الإسلامية" موضوع المنهج في العالم الإسلامي، فذهب إلى أن مسألة المنهج وهي مهارة أساسية في العالم الإسلامي لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد. بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج أو مهارة منهجية يسير وفقًا لها. ويمكن تقسيم المناهج تبعًا لهذا إلى قسمين: المنهج التلقائي والمنهج الإدراكي أو الواعي. ومعنى هذا أن مسألة المنهج ليست قاصرة على جيل بالذات أو حقبة بعينها، وبهذا ينتفي الزعم باقتصار استخدام المنهج على العصور الحديثة فحسب. وفيما يختص بالمنهج التلقائي وهو أول المنهجين، فيكاد يمارسه جميع الناس في أعمالهم، إذ هم يعملون ويصلون إلى نتائج أعمالهم بدون أن تكون لهم خطى ثابتة تقرر سير الطريق الذي يسلكونه. بل يعملون طبقًا لتكييف الظروف في اللحظات التي يكونون فيها، أي لا يكون لهم ما يسمى "بالتجريب العقلي" قبل الفعل. وهذا المنهج غير مدرك ولا شعوري "غير واع قبلًا" وقد يقود هذا الطريق إلى نتائج صحيحة.[132] وتبعًا لما أورده العلامة سامي النشار فإن المهارات المنهجية تنقسم إلى قسمين، المهارات التلقائية والمهارات المنهجية الإدراكية أو الواعية، فالمهارات المنهجية التي تتأسس على التلقائية تسمى بالمهارات المنهجية التلقائية، إنها مهارة منهجية لا شعورية،

131() دكتور محمد ثابت الفندي – **فلسفة الرياضة** [دار المعرفة الجامعية 1971] ص: 9–13.

132) دكتور على سامي النشار – **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** – الجزء الأول – الطبعة الثانية [دار المعارف بالإسكندرية 1962] ص: 6.

فالتجريب العقلي قبل الفعل عند الناس لا وجود له، طالما أن التلقائية وحدها هي التي تقود إلى نتائج الأفعال والأعمال، ومن ثم فلا حاجة أو ضرورة للتجريب العقلي.

إن المنهج التلقائي قد لفت الانتباه نظرًا لقيمته وأهميته من حيث إنه لا يستند إلى خطوات محددة تؤدي إلى نتائج أو كما ذكرنا من قبل لا يرجع إلى التجريب العقلي قبل الفعل عند الناس، وقد تنبه مناطقة بورت رويال إلى هذا فقرروا "أن عقلًا سليمًا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة في نطاق البحث الذي يقوم به، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال". وتبعًا لهذا فإن قواعد الاستدلال ليست ضرورية لهذا المنهج لأن المعيار في هذا هو وجود العقل السليم، إذ أنه يستطيع أن يصل تلقائيًا إلى الحقيقة الكاملة. ولننتقل من المنهج التلقائي أو المهارة التلقائية إلى المهارة المنهجية الإدراكية أو التأملية، ويصور لنا هذه النقلة الرائعة العلامة النشار بقوله: "ومن المنهج التلقائي ينتقل الناس إلى المنهج الإدراكي أو التأملي، وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتي لتفكيره كيف يسير، وكيف يسير، ومتى يحلل ويفصل ويقسم، وكيف ومتى يركب ويصل ويجمع. وكيف ومتى يتخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج".[133] فهذه المهارة المنهجية الإدراكية تختلف بهذا المعنى عن المهارة المنهجية التلقائية، فهي "منهج واع" "وشعوري" وبمعنى أدق هو عبارة عن مجموعة من النظم والقواعد التي تكون لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئًا ما. ويبحث هذا الشيء بمقتضاه. ويؤدي السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة.[134] من هنا يمكن التمييز بين المنهج التلقائي والمنهج الإدراكي، فالمنهج التلقائي منهج لا شعوري ولا يحتاج إلى تجريب عقلي للفعل عند الناس، فالوصول إلى النتائج تبعًا لهذا المنهج تكون نتائج صحيحة طالما كان هناك عقلًا سليمًا، أما المنهج الإدراكي ففيه يتأمل الناس ويحللون ويجمعون ويركبون... إلخ أو هو منهج يقوم على قواعد

---

[133]) **المرجع السابق** ص: 7.

[134]) **المرجع السابق** ص: 7.

ونظم محددة نلتزم بها في الوصول إلى الحقيقة. وهذه هي الأخرى تعني مهارة الترابط المنطقي المُحكم والتي تميز هذا النوع من المناهج.

وإلى جانب ذلك يمكن إضافة مهارات منهجية أربعة عند أندريه لالاند، وقد صنفها هذا العالم التجريبي إلى أربع نمازج نذكرها على النحو الآتي: المنهج الاستدلالي ـ المنهج الاستقرائي ـ المنهج التكويني أو الاستردادي ـ المنهج الجدلي. والتقابل دائمًا إنما يكون بين المنهجين الأول والثاني، تنازعهما الحضارات المختلفة. وتأخذ بواحد منها تترك الآخر. أو يسيران جنبًا إلى جنب في حضارة من الحضارات، ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر. وقد كان المذهب الثاني هو طريق الحضارة الأوربية الحديثة ووسمها، بل، ومبدعها، سار عليه علماؤها ومفكروها، فأنتجوا لنا "الحياة الحديثة".[135] هذه هي المناهج التي قسمها أندريه لالاند إلى أقسام أربع، وكما ذكر من قبل فإن الأول والثاني متقابلان، والمذهب الثاني بالتحديد هو المذهب الذي اتخذته الحضارة الحديثة أساسًا لها.

أما المنهج التجريبي عند علماء المسلمين فهو مهارة تجريبية متميزة، فما هي إذن خصائص هذا المنهج التجريبي عند علماء المسلمين؟ والجواب هو أن خصائص المنهج التجريبي الإسلامي أنه منهج "إدراكي" أو "تأملي" فقد أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك أنه لابد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضاري مخالف. ويثبت هذا الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على "منطق يونان" وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحًا بالغًا في كتابات المسلمين. فإذا أقدموا على وضع المنهج، فإنما عن تأمل تام، وشعور حقيقي بما يفعلون. فلم يكن المنهج الجديد، إذن عبارات شاردة ولماحية عابرة وإنما هو بناء منهجي كامل.[136]

---

[135]) **المرجع السابق** ص: 8.

[136]) **المرجع السابق** ص:12.

وبكل تأكيد وكما هو واضح فإننا إذا كنا نتحدث عن خصائص بالذات فإننا نتحدث عن مهارات واضحة المعالم. فالمنهج عند علماء المسلمين قد وضع على أساس تأمل تام ومتعمق وإحساس حق بما يفعلون، إنه بناء منهجي تام. وهذه المهارة تميزهم عن اليونانيين.

وإذا بدأنا بالعنصر الأول وهو الحد عند علماء المسلمين فسنجد أنه يختلف أشد الاختلاف عن الحد عند أرسطو، فالحد عند علماء المسلمين هو القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله، أو أنه "يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره". ولقد كان لعلماء المسلمين في هذه المسألة فضل السبق على غيرهم من المحدثين كما كان لهم التأثير العظيم على فيلسوف القرن التاسع عشر "جون ستيوارت مل". هذا بالنسبة للعنصر الأول وهو الحد، أما العنصر الثاني وهو القضية، ففي هذا العنصر الهام نجد علماء المسلمين ينكرون القضية الكلية إنكارًا شديدًا، فهذه القضية الكلية عند المسلمين ليست لها فائدة، لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية "فيجب أن نعلم أنها كلية، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهيًا، كان العلم بديهية أفرادها بطريق الأولي. أما إذا كان نظريًا، احتاج إلى علم بديهي". وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما خاطئ. ويتحقق هذا في القضايا الكلية بأسرها. وكل برهان تكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية. "ما من قضية من هذه القضية الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيرًا". ويلخص العلامة النشار هذا في أن الإنسان يصل إلى القضية الجزئية قبل الوصول إلى القضية الكلية. والقضية الكلية ليست إلا تعديدًا لأفراد جزئية مندرجة تحتها. والقضية الجزئية هي القضية الوحيدة التي يعترف بها علماء المسلمين، القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس، بين أفراد وليس بين الأفراد أو

المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة التي هي ميزة القضية الكلية. [137] وبالنظر إلى هذين العنصرين الحد والقضية فسنجد من جهة أن علماء المسلمين وفلاسفتهم قد اختلفوا عن أرسطو اختلافًا واضحًا ولم يتابعوه في طريقته، ومن جهة أخرى كان لموقفهم عظيم الأثر على جون ستيوارت مل. هنا تكمن مهارة الترابط المنطقي بين الأفكار وتسلسلها وبالتالي وصولها إلى نتيجة منطقية وذلك فيما يختص بمسألة الحد والقضية.

أما المبحث أو المنهج الثاني فهو مبحث الاستدلال عند المسلمين، فهؤلاء قد توصلوا إلى مبحث استقرائي متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب، ومع أنهم قد استخدموا لفظ "القياس" وهو اللفظ الذي استخدمه أرسطو أيضًا إلا أن القياس عند المسلمين مخالف تمامًا لقياس أرسطو. فبينما القياس الأرسطاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية عن طريق الحد الثالث، فإن القياس عند المسلمين على العكس من ذلك، هو عبارة عن الانتقال من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما، بواسطة تحقيق علمي دقيق. ويكمن الخلاف الرئيسي بين التمثيل الأرسطي والقياس عند المسلمين في أن علماء المسلمين قد اعتبروا "القياس" أو قياس الغائب على الشاهد موصلًا إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطي ينتهي فقط إلى الظن. وهناك بالطبع فارق بين الوصول إلى اليقين كما هو الحال عند علماء المسلمين، وبين الظن أو التخمين عند أرسطو هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن الأصوليين أرجعوا "قياسهم" إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: فكرة العلية أو قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث. ولكن ما المقصود بفكرة العلية وما معنى قانون الاطراد عند علماء المسلمين ؟ والجواب هو أن العلية أو السببية تعني أن لكل معلول علة. أي "أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا ". أما قانون الاطراد فإنه يعني أن العلة الواحدة، إذا وجدت

---

[137]) **المرجع السابق** ص: 13 – 14.

تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا أي "القطع بأن العلة [علة الأصل] موجودة في الفرع، فإذا مل وجدت أنتجت نفس المعلول " فهناك إذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث. من هنا نستطيع القول بأن المنهج العلمي الاستقرائي عند المسلمين يختلف تمامًا عن المنطق الأرسطي، فلم يكن المسلمون ناقلين للفكر الأرسطي وشارحين له بل إنهم مجددون. وبالنظر إلى فكرة العلية وقانون الاطراد فسنجد أنهما قد وجد عند جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر وهما أعني العلية والاطراد أساس المنهج العلمي الدقيق، إذن فالزعم بأن المسلمين لم يأتوا بشيء إنما هو زعم باطل ولا أساس له من الصحة.[138] فمنهج الاستدلال هو مهارة فلسفية متميزة عند علماء المسلمين، وتعد فكرة العلية أو قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث مهارتين متميزتين أيضًا كان لهما عظيم الأثر على اللاحقين.

ثم ننتقل بعد هذا إلى عبارة الدكتور النشار الجامعة التي يقول فيها: " فإذا انتقلنا إلى العملية الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم. الأصل: هو ما تفرع عليه غيره، أو ما عرف بنفسه، والفرع هو عكس الأصل، أي ما تفرع على غيره، والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم: هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل".[139] ولننظر في هذا بشيء من التفصيل ولنبدأ أولًا بفكرة العلية، فالعلية عند المسلمين ليست علاقة ضرورية بين سبب ونتيجة أو علة ومعلول كما هو الحال عند أرسطو وإنما هي علاقة تتابع في الوقوع بحيث أننا إذا رأينا العلة نرى المعلول وأنه عن طريق التكرار والتلازم في الوقوع بين علة ومعلول أو بين سبب ونتيجة تتكون لدينا عادة راسخة نتوهمها علاقة ضرورية. إن هذا الموقف قد وجد عند فيلسوف القرن الثامن عشر " ديفيد هيوم ". أما اطراد العلة، فإنه ينبغي أن تكون العلة مطردة أي كلما وجدت العلة في صورة من الصورة، وجد الحكم، أي تدور العلة مع الحكم وجودًا، فكلما ظهرت ظهر. وهذا الشرط هو بعينه

---

[138]) **المرجع السابق** ص:15–16.

[139]) **المرجع السابق** ص:17.

طريق التلازم في الوقوع عند مل. إذن فكلما وجدت العلة وجد الحكم. والصورة الثانية في تحقيق العلة تتمثل في أن تكون العلة منعكسة. أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، أي تدور العلة مع الحكم عدماً، وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل. والصورة الثالثة هي الدوران. دوران العلة مع المعلول وجودًا وعدمًا. وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع والتخلف عند مل، وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها، وإذا غابت غاب. والصورة الرابعة وهي تنقيح المناط، وفحواها أن تنقيح المناط يقوم على عمليتين: الأولى هي الحذف والثانية هي التعيين أي أن على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ثم يعين العلة من بين ما تبقى.[140] في إطار هذا كله تكمن مهارات التأمل الفلسفي والترابط المنطقي الدقيق فيما يختص بالأركان الأربعة عند المسلمين.

والآن ننتقل إلى المنهج الثالث وهو المنهج التكويني أو الاستردادي وهو منهج تميزت به أبحاث المسلمين وقد عرف هذا المنهج بعلم مصطلح الحديث. وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية هي منهج البحث التاريخي الحديث. كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي عند كثيرين من علماء الطبقات، سيوضح هذا أيضًا توضيحًا أكيدًا. وما زالت دراسة هذا العلم، على طريق علمي صحيح، دراسة بكرًا في العالم الإسلامي. وأخيرًا يأتي الدور على المنهج الرابع والأخير وهو المنهج الجدلي، إن أصول هذا المنهج توجد في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل. منهجًا كاملًا يشبه المنهج الحديث، منهجًا احتوته الكتب التي طال عليها الزمن، وهي منسية مطوية.[141] تلك هي المناهج الأربع التي ميزت الأبحاث العلمية عند علماء المسلمين، وقد كانت هذه المناهج سمة أساسية للدراسات العلمية، فللمسلمين فضل الأسبقية في تطبيقها

---

[140]) **المرجع السابق** ص: 18.

[141]) **المرجع السابق** ص:19.

باعتبارها مهارات حقيقية بالنسبة لهم ولغيرهم، وإن ادعى علماء الغرب أنهم أصحابها، وهذا زعم الباطل.

وبعد هذا العرض ينبغي الإشارة إلى نوع آخر من المناهج، ولكن في هذه المرة عند المتكلمين، فالمتكلم يلتزم في تأييد مواقفه مجموعة من الأساليب المهارية وهي: طريقة البرهان الكلامي ـ طريقة التأويل ـ طريقة التفويض. ويمكن أن نفسرها على النحو الآتي:

1ـ طريقة البرهان الكلامي وأبعادها المهارية:

فالمتكلم يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم. وفي هذا فقد نقل لنا الدكتور محمد علي أبو ريان عن الإمام أبو حامد الغزالي قوله "المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلًا ". وفي هذا نلاحظ أن المتكلمين يبدؤون من أقوال الخصوم ثم يصلوا عن طريق البرهان إلى نتائج تخالف هذه الآراء والأقوال فتهدمها وتبطلها تمامًا، أي يسعى هؤلاء إلى إبطال النتائج فيكفي هذا لإبطال وهدم المقدمات التي بدأ بها الخصوم. بيد أن الغزالي يرى أن منهج المتكلم عمومًا لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية.[(142)] فطريقة البرهان الكلامي كمهارة تقوم على إبطال المقدمات التي يتقدم بها الخصم أي أن المتكلم يتلقى مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو

142) دكتور محمد علي أبو ريان ــ **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** [دار المعرفة الجامعية 1980] ص: 244 ــ 245.

إبطال اللازم بإبطال الملزوم. والبرهان الكلامي بهذا المعني يتسم بالترابط المنطقي، وهذا الترابط هو أيضًا عبارة عن مهارة فلسفية.

2ـ طريقة التأويل وأبعادها المهارية:

إن المتكلمين يلجئون إلى القيام بتأويل تلك النصوص التي يشعرون أن مظهرها لا يكون متلائمًا مع الآراء التي يريدون أن يضعوها، فالتأويل في الغالب لا يكون إلا في الآيات القرآنية المتشابهة، وهذا هو المنبع الذي نبع منه علم الكلام.(143) فالتأويل هو إذن مهارة منهجية يعتمد عليها المتكلم، إنها الطريقة أو الأسلوب الذي يتبعه المتكلم بصفة خاصة في الآيات المتشابهة. ومن البرهان الكلامي والتأويل ننتقل إلى نقطة أخيرة وهي طريقة التفويض.

3ـ طريقة التفويض وأبعادها المهارية:

وهو تفويض وترك الأمر لله سبحانه وتعالى واعتبار أن المسائل التي ينظر فيها المتكلم ويبحثها تفوق تمامًا قدرات الإنسان، وتفوق طور عقله، وينقل لنا في هذا الصدد الدكتور أبو ريان قول ابن خلدون "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك. فذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة [قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون] ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق [قل هو الله أحد، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد]، فإذن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها". يقول الدكتور أبو ريان عن التفويض " والحجة في التفويض أن أمورًا خاصة جاءت عن طريق الوحي، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة

143) **المرجع السابق** ص:245.

في ورود الرسالة ونزول الوحي، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض".[(144)] وخلاصة هذا أن التفويض هو ترك الأمر كله لله سبحانه وتعالي وذلك في الأمور الخاصة التي يعجز العقل البشري عن إدراكها.

تلك هي الصور أو المهارات الثلاث عند المتكلمين وهي: طريقة البرهان الكلامي وطريقة التأويل وطريقة التفويض. وهذا كله يدل على أن المتكلمين والمفكرين وعلماء المسلمين قد اتبعوا المناهج العلمية وغيرها كالمناهج التي اتبعها المتكلمون وهم بذلك قد سبقوا العصر الحديث في إتباعهم للمناهج والطرق العلمية في أبحاثهم مما يدهشنا حقًّا.

ثالثًا: علماء المسلمين والمنهج التجريبي: تأصيل المهارات العلمية:

في هذا الموضوع سوف نهتم بدراسة المنهج العلمي في إطار مهاري عند أهم وأشهر العلماء المسلمين. فقضية المنهج عند علماء المسلمين هي قضية هامة، ومهارة علمية تجريبية لا خلاف عليها ولا يستطيع أي باحث تجاهلها أو إنكارها، فعلماء المسلمين قد استخدموا المنهج الاستقرائي الذي يقوم على أسس وشروط تماثل تمامًا تلك الأسس والشروط الموجودة في العالم الغربي الحديث وبصفة خاصة عند فرنسيس بيكون وغيره. يقول الدكتور محمود فهمي زيدان في مقدمة كتابه القيم "مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة " لن يستطيع أحد أن يتجاهل ما قدمه العلماء العرب القدامى من إسهامات وإضافات وإنجازات وابتكارات في مختلف العلوم. لا يستطيع أحد تجاهل جابر بن حيان في الكيمياء، والحسن بن الهيثم في الفيزياء، والرياضيات وعلم الضوء [أو البصريات] والخازن في الميكانيكا [علم الحيل]، ومحمد بن موسى الخوارزمي في الرياضيات بفروعها وخاصة حساب

---

[144]) **المرجع السابق** ص:245 – 246.

المثلثات، وأبو بكر الرازي وابن سينا والزهراوي في الطب وعلم وظائف الأعضاء والجراحة، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى، ونصير الدين الطوسي في الرياضيات والفلك، والبيروني في التاريخ، والإدريسي في الجغرافيا وغيرهم كثير".[145] إن كل هذه الأسماء وما قامت به من إنجازات لم تكن وليدة المصادفة أو وليدة الحظ، لقد استخدم هؤلاء المنهج استخدامًا صحيحًا، وتدل على هذا مؤلفاتهم، والمهارة المنهجية عند العلماء المسلمين تستحق القيام بفحصها وبيان طبيعتها عندهم وإلى أي مدى كان استخدامهم المنهج الاستقرائي له تأثير وأسبقية على العصور الحديثة، وسنحاول الآن دراسة المنهج التجريبي كمهارة علمية في العالم الإسلامي.

1- المنهج الاستقرائى عند جابر بن حيان فى الإطار المهاري:

لقد عرف العلماء العرب الأوائل منهج الاستقراء معرفة دقيقة. ولنأخذ من ذلك مثال أول وهو جابر بن حيان، فقد نقل الدكتور محمود فهمي زيدان من كتاب "الخواص" لجابر بن حيان قوله "ويجب أن نعلم أن نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه بعد أن امتحناه وجربناه. فما صح عندنا بالملاحظة الحسية أوردناه وما بطل نفناه وما استخرجناه نحن أيضًا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم". فما قام به جابر بن حيان يسمى في العصور الحديثة بالاستقراء التقليدي الذي عرفه الغرب حديثًا منذ عهد فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل فقد كانوا يجعلون لهذا المنهج ثلاث مراحل هي المشاهدة والتجربة وتكوين فرض مفسر ثم تحقيقه تجريبيًا وذلك معيار صدقه أو كذبه. أما عن المرحلة الأولى من مراحل هذا المنهج ـ مرحلة المشاهدة ـ فلا يخطئ أي باحث أو قارئ في التماسها عن كل العلماء العرب الأوائل.[146] لقد كان لجابر بن حيان إذن منهجًا استقرائيًا واضحًا قد أقامه

---

[145]) دكتور محمود زيدان ــ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** [دار المعرفة الجامعية 1990] ص: 125.

[146]) المرجع السابق: ص: 126.

على أسس ثابتة فسبق بذلك العصور الحديثة، إن هذا المنهج الاستقرائي هو ما يطلق عليه عند الغربيين بالاستقراء التقليدي.

إن الفكرة الأساسية والرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية استحالة المعادن. تحول ماهية معدن إلى ماهية معدن آخر. أي بعبارة أخرى تحول طبيعية من الطبائع إلى أخرى. إن الطبائع عند "جابر بن حيان" تتغير، ولكي تتغير، لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تتحول إلى ماهية أو طبيعة أخرى مختلفة عنها تمامًا. فالطبائع عنده تتغير، ولكي تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية لكي تستحيل إلى ماهية أو طبيعة أخرى. ثم أننا في الغالب لا نصل إلى معرفة الماهية، معرفة الكيف، بل نصل فقط إلى وزن الطبائع، أي معرفتها كمًا "الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزانها، عرف كل ما فيها، وكيف تركبت.[147] أما نظرية جابر بن حيان الأساسية في علم الكيمياء فهي البحث في إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة فدرس المعادن الرئيسية وهي سبعة: الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والزئبق والأسرب وأعطى لكل معدن خواصه ورأى أن المعادن سبعة ترجع إلى اثنين الزئبق والكبريت وبحث في إمكان تحويل أحد المعادن إلى آخر. وبذا امتزج علم الكيمياء عنده بالسيمياء. لكنه في ثنايا بحثه اكتشف حامض الكبريت [زيت الزاج] وحامض النتريك [ماء العقد] ونترات الفضة [حجر جهنم]. لقد التزم جابر بن حيان طريق المتكلمين، وهذا الطريق هو قياس الغائب على الشاهد. وكان منهجه التجريبي يحتم عليه أن يسير في نفس الطريق الذي سلكه المتكلمون، بل وأن يستخدم نفس التعبير فيقرر وهو بصدد البحث في كيفية الاستدلال والاستنباط أن تعلق شيء بآخر إنما "يكون من الشاهد بالغائب على ثلاثة أوجه" وهي: المجانسة ـ مجرى العادة ـ الآثار. [148] نرى من هذا أن جابر بن حيان يرفض تمامًا فكرة ثبات الطبائع، فهذه

147) دكتور على سامي النشار ــ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** [دار المعرفة الجامعية 1999] ص: 336.

148) دكتور محمود زيدان ــ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 131.

تتغير، وأن الطبائع لكي تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية. وهنا نلمس دور المنهج العلمي كمهارة علمية في دراسة "جابر بن حيان" الكيميائية، إلى جانب مهارة قياس الشاهد على الغائب وكذلك مهارة الاستدلال.

أولاً: دلالة المجانسة: الأنموذج في الإطار المهاري:

ويطلق "جابر بن حيان" على دلالة المجانسة اسم الأنموذج، لأنها تقوم على استدلال بأنموذج جزئي ـ على أنموذج جزئي آخر أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي وهو ما يقابل " الوقائع المختارة " في المنهج الاستقرائي المعاصر. والدلالة عند جابر بن حيان ليست إلا دلالة ظنية أو احتمالية، وليست يقينية. لقد تنبه "جابر بن حيان" إلى وجود قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، ونادى بتطبيقه في التجربة. فابن حيان إذن يأخذ بدلالة المجانسة في إثبات قياس الشاهد على الغائب، ولكنه لا يوافق على يقينية هذا الطريق، اللهم إذا كان مستندًا على الكم.[149] فدلالة المجانسة عند جابر بن حيان هي الأنموذج، وفيه نستدل بأنموذج جزئي على أنموذج آخر، أو بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلي، وهنا لا يوجد يقين، وإنما ظن واحتمال. فدلالة المجانسة عند جابر بن حيان بهذا المعني هي مهارة تقوم على الاستدلال.

ثانيًا: دلالة مجرى العادة في الإطار المهاري:

إن العصر الحديث وبالذات القرن الثامن عشر ادعى هيوم فيلسوف عصر التنوير أنه هو الذي اكتشف أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة ضرورية وإنما هي علاقة عادة، ثبتت واستقرت في الذهن بحكم تكرار وتعاقب الحوادث، غير أن هذا الزعم يفقد مصداقيته حين نعلم أن فلاسفة الإسلام قد اكتشفوا فكرة العادة. ومؤداها عندهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة، حكموا بأنهم إذا شاهدوا

[149]) دكتور على سامي النشار ــ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** ص: 337 ــ 338.

هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن بدون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنين، وإنما هي عادة تقوم على المشاهدة وعلى التجربة. وذهب علماء أصول الفقه، أن جري العادة هذا ليس يقينًا. وتابعهم جابر بن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك، وأما التعلق المأخوذ من جري العادة، فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلًا، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولي وأجدر لا غير.[150] هذا ما أورده باختصار الدكتور على سامي النشار في كتابه الرائع "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ولا نستطيع أن نذكر كل ما أورده عن جابر بن حيان وبالذات في كلامه عن دلالة المجانسة ودلالة العادة. ولكن كل ما يمكن استخلاصه منهما هو أن دلالة المجانسة ودلالة العادة تتسمان بالظن والاحتمال وليس اليقين.

ويمضي الدكتور العلامة محمود فهمي زيدان في توضيحه لفكرة المجانسة ومجرى العادة عند "جابر بن حيان" فيذكر أن المشاهد يتعلق بالغائب من عدة وجوه أهمها ما يسميه المجانسة وجرى العادة. أما الاستدلال بالمجانسة فهو مثل حكمك على شيء ما إذا رأيت نموذجاً يشبهه كأن ترى حقنة من قمح لنستدل بها على بقية القمح أو كل ما يسمى قمحًا ونستنبط نوعه وطبيعته. وأما الاستدلال القائم على مجرى العادة فيكاد يكون الفرد الأساسي الذي يقوم عليه فكرة المجانسة، وهو الميل الطبيعي للانتقال من حالات جزئية متشابهة قائمة على مشاهدات إلى تعميم كلي يضم في حكمه كل ما قد يشبه الحالات السابقة في المستقبل، كأن الميل إلى التعميم هنا يقوم على تعود اطراد الحوادث. وهذا ما يسمى الآن مبدأ الاستقراء. بهذه الكلمات اليسيرة يمكننا أن نقف على حقيقة دلالة المجانسة ومجرى العادة، لكن لاحظ الدكتور زيدان أن مجرى العادة لا ضرورة فيها وإنما هي احتمال فقط، إذ رأى جابر أن هذا الاستدلال ليس ثابتًا ومع ذلك نضطر إليه لأن ما ينطبق على الجزء قد لا ينطبق على

---

[150]) المرجع السابق ص: 339 ــ 340.

الكل. بل قال أيضًا إن هذا الاستدلال ليس فيه "علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلًا بل فيه علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أخري وأولي وأجدر لا غير. بل أدرك جابر أن درجة الاحتمال تحددها كثرة النظائر أو قلتها فيكون الاحتمال ضعيفًا إذا استند الحكم على حالة واحدة وقويًا إذا كان ما في الوجود لا يخالفه.[151] ففلاسفة وعلماء المسلمين الأول ومن بينهم "جابر بن حيان" بالطبع قد سبقوا العصر الحديث في الوصول إلى المنهج الاستقرائي الدقيق الذي يقوم على أسس راسخة، وفيما يتعلق بموضوعنا الذي تناولنا فيه حتى الآن مسألة دلالة المجانسة ومجرى العادة كمهارتين نقول إن دلالة المجانسة ومجرى العادة يشتركان في أنهما يتسمان بالاحتمال والظن وعدم الضرورة.

ويشيد الدكتور ذكي نجيب محمود بجابر بن حيان، فتنبه إلى ما في جابر بن حيان من أصالة تامة. فقرر أنه ثمة نقطتين تقر بأن جابر بن حيان من رجال المنهج العلمي في العصور الحديثة " أولاهما إشارته إلى نزوع النفس البشرية إلى ترقب تكرار الحادثة التي وقعت، فكأنما الاستقرائي مبني على استعداد فطري في طبيعة الإنسان " ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن هذا المبدأ نفسه موجود عند "جون ستيوارت مل". أما النقطة الثانية التي اكتشفها ولاحظها الدكتور زكي نجيب محمود هي كون درجة احتمال الترقب يزداد كلما زاد تكرار الحوادث "ويقر أيضًا أنها نظرية حديثة لها تفصيلات كثيرة"[152] توضح هذه العبارة التي استخلصها الدكتور علي سامي النشار من كتاب "جابر بن حيان" للدكتور زكي نجيب محمود نقول توضح أهمية هذا العالم وأصالته في استخدامه للمنهج العلمي، وأن أرائه قد وجدت فيما بعد عند "جون ستيوارت مل" فيلسوف القرن التاسع عشر.

---

151) دكتور محمود زيدان ــ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 129 ــ 130.

152) دكتور علي سامي النشار ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ص: 341 ـ 342.

ثالثاً الاستدلال بالآثار في الإطار المهاري:

إن المقصود بالاستدلال بالآثار عند جابر بن حيان هو الدليل النقلي، أو شهادة الغير، أو السماع، أو الرواية. أما شهادة الغير، فهي شهادة ظنية، قد تقبل وقد لا تقبل. ويرى الدكتور على سامي النشار أنه لكي يتضح لنا فكر جابر بن حيان عن الآثار، ينبغي أن نبحث فكرته عن اليقين عامة. ويرى جابر بن حيان أن هناك أوائل وثواني في العقل. أما الأوائل فلا يشك في شيء منها، ولا يطلب عليها برهنة ولا دليل، هل نتوصل إليها بحدس مطلق معصوم من الخطأ. هل نرى الأشياء بالعيان رؤية مباشرة. إن جابر بن حيان يذكر الحدس، وإن الحدس يخرج المبادئ. ولكن ما الذي يضمن لنا صحة هذه الحدوس ويقينيتها. إن من الصعوبة بمكان أن نقول أن جابر بن حيان قد توصل إلى وجود هذه الحدوس لكل إنسان "وإذا انكشفت الشكوك لم يبق في النفوس والعقول من المطالبات شيء البتة. وهذا لا يكون إلا بالعيان البتة، وإقامة البرهان الذي لا ينحل للكل. وإقامة البرهان لا يكون إلا بالعيان. وذلك ليس فعل أحد من الناس، لكنه من أفعال الأنبياء. فالحدوس إذن هي عيان، والعيان يقيم البرهان، أي الدليل على صدقه. والعيان عيان الأنبياء، وخلفائهم من أئمة أهل البيت. هؤلاء هم أصحاب الأوائل، أصحاب العيان والحدوس. وهم حملة الآثار. فالآثار طريق لليقين إذا ما أتت عن طريق عترة رسول الله".[153]

والمهم هنا أن نذكر أن جابر بن حيان قد أدرك بصورة واضحة وجلية استخدام الاستنباط في البحث العلمي إلى جانب الاستقراء. وبذلك توصل إلى نتائج يقينية بالاستنباط إلى جانب النتائج الاحتمالية التي توصل إليها بالاستقراء. لم يصل إلى المنهج الفرضي الاستنباطي الذي وصل إليه العلماء المعاصرون، وإنما وصل إلى وجود مبادئ عقلية ندركها بإدراك مباشر أو بحدس ثم نستنبط منها نتائج لازمة عنها. أما المبادئ العقلية فلا برهان عليها مادامت تدرك بحدث وأما النتائج فتكون

[153]) **المرجع السابق** ص:345.

يقينية إن كان الاستنباط سليمًا وفي ذلك يقول " ينبغي أن تعلم أولًا موضع الأوائل والثواني في العقل كيف هي حتى لا تشك في شيء منها ولا تطالب في الأوائل بدليل وتستوفى الثواني بدلالتها". ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى أن علم الطبيعة عند جابر بن حيان علم أرسطي قديم إذ لم يعتقد أن العالم مؤلف من ذرات وإنما مؤلف من كيفيات أربع هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وقد نشأت هذه الكيفيات الأولى اثنتين فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة. والماء برودة ورطوبة والتراب برودة ويبوسه. [154]

2ـ المنهج الاستقرائي عند الحسن ابن الهيثم في الإطار المهاري:

والآن وبعد أن تكلمنا عن المنهج الاستقرائي عند جابر بن حيان ننتقل إلى عالم آخر من علماء المسلمين الأوائل وهو الحسن بن الهيثم ذلك العالم الذي اهتم بدراسة البصريات وكانت له قيمته وتميزه في العصور الوسطى، فماذا عن منهجه الاستقرائي؟ يتناول الدكتور علي سامي النشار منهج الحسن بن الهيثم الاستقرائي في كتابه الرائع مناهج البحث مهتديًا في كلامه عن بن الهيثم بدراسة وتحليلات مصطفى نظيف الرائعة، فذهب الدكتور النشار إلى أن بن الهيثم استخدم المنهج الاستقرائي، فنقل عنه قوله وهو بصدد بحث كيفية الأبصار: نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الأبصار وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها

[154]) دكتور محمود زيدان ــ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص:130 ــ 131.

الخلاف ويتجسم بها مواد الشبهات. ويذكر الدكتور النشار أن الأستاذ مصطفى نظيف قد علق على هذا بأن ابن الهيثم جمع في هذا القول بين الاستقراء والقياس. وقدم فيه الاستقراء على القياس، وحدد فيه الشرط الأساسي في البحث العلمي الحديث وهو أن يكون غرض الباحث طلب الحقيقة بدون تأثر برأي أو عاطفة سابقة. وأن الحقيقة العلمية عند ابن الهيثم تتسم بأنها غير ثابتة، وإنما هي متغيرة ومتجددة، فابن الهيثم قد فاق فرنسيس بيكون أصالة وقدرة في فهم المنهج وكان على ابن الهيثم الذي استخدم المنهج الاستقرائي أن يلجأ إلى القيام بالتجارب، إن ابن الهيثم لم يعتمد على التجربة في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب، بل يعتمد عليه أيضًا في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد أو القوانين.[155] تميز منهج الحسن ابن الهيثم بمهارة استقرائية واعية قائمة على دعائم وركائز ثابتة، وبالتالي فالحسن ابن الهيثم قد سبق فرنسيس بيكون في استخدامه للمنهج الاستقرائي، فمعرفة الحقيقة عنده لا يمكن بلوغها إلا عن طريق مهارته الاستقرائية. ولذا فإنه اهتم بالتجربة والتي أطلق عليها بالاعتبار.

ويعقب الدكتور محمود زيدان على هذا النص السابق المقتبس من كتاب ابن الهيثم بقوله: "ولا يكتفي هذا النص بالإشارة إلى ضرورة البدء بالملاحظات الحسية الجزئية وإنما بوضع شروط ضرورية لتسجيل الملاحظات منها وجرد الوقائع الثابتة المطردة في الحدوث ومنها تسجيل الوقائع الموضوعية مستقلة ومتميزة عن إحساسنا بها ومنه الاهتمام بصياغة المقدمات وبسلامة الاستدلال من المقدمات إلى النتائج. وتلك مواقف تدل على درجة الدقة والموضوعية والحذر من الخطأ عند ابن الهيثم".[156] من هنا نلاحظ مهارة ابن الهيثم في استخدامه للمنهج العلمي وتطبيقه تطبيقًا دقيقًا على أساس الترابط المنطقي المُحكم، وبالتالي نستطيع القول إن شروط المنهج الاستقرائي عند هذا العالم قد تحققت تحققًا كاملًا، فمعالم المنهج الاستقرائي

---

[155]) دكتور علي سامي النشار – **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ص: 347 – 348.

[156]) دكتور محمود زيدان – **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 127.

تجعل من ابن الهيثم رائدًا استقرائيًا ومتفوقًا على أصحاب المنهج الاستقرائي في العصر الحديث وبخاصة فرنسيس بيكون.

إن مهارة الاستقراء العلمي عند الحسن ابن الهيثم ليست هي المهارة الوحيدة، وإلى جانبها توجد مهارة التمثيل ومهارة الاستنباط الرياضي. على أن ابن الهيثم لم يتوقف عند هذا الحد من استخدامه للمنهج الاستقرائي فإنه امتد كذلك واستخدم التمثيل إلى جانب الاستقراء، أعني أنه استخدم التمثيل في مواضع عديدة من كتبه، كما استخدم الاستنباط الرياضي. وأما مصدر ابن الهيثم في منهجه سواء أكان استقراء أم تمثيلًا، فهو منهج المتكلمين والأصوليين، تكون قبله، ونضج لديهم في صورته الكاملة، ثم انتقل إليه وإلى غيره من علماء المسلمين.(157) إن الحسن ابن الهيثم كان له منهجًا مكتمل المعالم إذا قيس بمقاييس العصور الحديثة، إنه استخدم التجربة للوصول إلى نتائج عملية صحيحة، واستخدم الاستقراء كما هو واضح واستخدم التمثيل، بالإضافة إلى الاستنباط الرياضي، فكلها مهارات دقيقة تأصلت في أبحاثه ودراساته العلمية، فإذا كانت كل هذه الملامح قد توفرت لابن الهيثم ألا يمكن أن نقول أن علماء الغرب والمحدثين منهم وبخاصة بيكون قد تأثروا به تأثيرًا شديدًا أو أنهم قد استخدموا منهجه هذا في أبحاثهم بعد أن امتدت إليها أيدي التعديل ونسبوها إلى أنفسهم ثم زعموا أنهم أصحابها الحقيقيين.

بقيت كلمة أخيرة نود الإشارة إليها وهي أن الفكر اليوناني قد انتقل إلى العالم العربي الإسلامي من النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بصورة منظمة، ومن خلال عمليات الترجمة والنقل التي قامت في تلك الفترة فهم العلماء العرب موقف أرسطو من المناهج، وأدركوا أهميتها، ونتيجة لذلك فقد تأسست الأبحاث العلمية من مجال الطبيعيات بصورة رئيسية على المنهج الاستقرائي[التجريبي]، وبالذات عند جابر بن حيان، والرازي وابن الهيثم وغيرهم من العلماء الذين ركزوا على الملاحظة

157) دكتور علي سامي النشار ــ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ص: 348.

والتجربة. وفي مجال العلوم النظرية توجت الأبحاث العلمية بالمنهج الاستنباطي الأمر الذي أدى إلى تقدم البحوث التي أنجزت في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وكما حدث أن انتقل الاهتمام بالمنهج من الفكر اليوناني القديم إلى الفكر العربي الإسلامي عبر الترجمة فإنه قد حدث أيضًا انتقال منظم مماثل للعلوم عن طريق الترجمة إلى أوربا، وترتب على هذا أن وقف علماء أوربا في العصور الوسطى مثل روجر بيكون على أهمية الأبحاث العربية والعناية بالمنهج التجريبي. لكن التطور الحاسم في النهضة الأوربية حدث مع نهاية القرن السادس عشر الميلادي وبداية القرن السابع عشر، حين انطلقت الشرارة الأولى لدراسة المناهج بصورة منظمة من خلال كتاب "الأورجانون الجديد" Novum Organum الذي دونه فرنسيس بيكون كما هو معروف ليدشن به عصر التجريب. ولا يقل هذا عما فعله ديكارت في مجال الفكر الفلسفي حين دون كتابه "المقال عن المنهج" ليعلن أيضًا أهمية المنهج في الفلسفة.[158] لقد انتقل إذن الاهتمام بالمنهج من العالم اليوناني القديم إلى العالم العربي الإسلامي إلى العالم الأوربي ثم تطور تطورًا ملحوظًا وأخذ صورته الحقيقية المعروفة الآن. وخلال هذه العملية الطويلة ظهرت مهارات عديدة كمهارة الترجمة ومهارات النقد والتحليل والتأمل وغير ذلك.

[158]) دكتور ماهر عبد القادر ــ **أصول البحث العلمي** ــ الطبعة الثانية 2006 ص: 16.

الفصل الخامس

المهارات الفلسفية في العصر الحديث [فرنسيس بيكون ورينيه دكارت]

الاستقراء العلمي عند فرنسيس بيكون "مهارة منطقية منهجية"

إن البحث العلمي هو "عملية منظمة تهدف إلى دراسة ظاهرة أو قضية يشعر بها الباحث ويحدد هدف الكشف عن الأسباب التي أدت إلى وجودها أو انتشارها من خلال اختبارات جادة ودقيقة ونزيهة لفرضية واحدة أو عدة فرضيات، مما يُمكّنه من الوصول إلى نتائج مهمة تُقدّم حلًا أو عدة حلول للظاهرة أو القضية وتقبل التعميم." [159] في العصر الحديث، تشمل المهارات الفلسفية التفكير النقدي المتقدم، والقدرة على التعامل مع المفاهيم المعقدة، بالإضافة إلى مهارات التحليل المنطقي والبرهان، وكذلك القدرة على الربط بين الفلسفة وعلوم أخرى مثل العلوم الاجتماعية والتكنولوجيا. ويوجد أيضًا اهتمام بالقدرة على التفكير التأملي والتساؤل الفلسفي العميق، بالإضافة إلى مهارات التواصل الفعّال والتعبير عن الأفكار بشكل واضح ومقنع.[160] وفي عصر النهضة، فقد بدأ العديد من عامة الناس والعلماء بالتفكير في الدين والفن والطبيعة البشرية، وكان فرانسيس بيكون من أشهرهم. وقد أكد على أهمية دراسة العالم تجريبيًا. وسرد ما أسماه أصنام العقل (الصور الخاطئة). ووصفها بأنها أشياء تعيق الطريق إلى التفكير العلمي الصحيح. وصنف بيكون المصادر الرئيسية للصور الخاطئة في الوصول إلى المعتقدات. واقترح تحليل جميع الحقائق بشكل منهجي من أجل دراسة الظواهر الطبيعية وتفسيرها، وقد عُرف هذا المنهج لاحقًا بالمنهج التجريبي أو المنهج البيكوني. وقد أنار هذا المنهج الناس لإعادة التفكير

---

159) Narimane Koussa, **The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research,** P:2.

(160)OpenAI, Chat GPT(30, december,2025).

https://chat.openai.com/chat.

فيما يعتقدون أنه صحيح أو ما يعتبرونه دائمًا أمرًا مسلمًا به.(161) وفيما يلي سأحاول دراسة نظرية فرانسيس بيكون وتحديد المهارات التي ترتكز عليها نظريته.

ولننظر في موضوع "منهج الاستقراء عند فرنسيس بيكون باعتباره مهارة فلسفية في بناء المعرفة"، وبالنسبة لنظرية الأوهام الأربعة كمهارة فلسفية في تصحيح التفكير فقد قسمها بيكون إلى أربع نماذج رئيسية وهي على النحو الآتي: أولها أوهام الجنس البشري وفيها أن العقل البشري يفترض في بساطة ويسر قدرًا من النظام والاتساق يزيد على ما يبدو منه فعلًا ويترتب على هذا النزوع البشري في تأكيد النظام والاتساق الكثير من الخرافات، كخرافة البحث عن العلل والأسباب وبالذات "السبب الغائي" وفي الحقيقة أن هذا السبب الغائي يكون أكثر ارتباطًا بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعي التي نفرضها عليها، ومن ثم فنحن بحكم طبيعتنا البشرية ننزع إلى فرض مبادئ وقوانين على الأشياء دون أن تكون هذه المبادئ والقوانين موجودة بالفعل في هذه الأشياء، ومن ثم نقع في الخطأ حينما نحاول فهمها وتفسيرها. وثانيها أوهام الكهف وفيها ينقلنا بيكون من أوهام الجنس البشري إلى الحديث عن أوهام الكهف. والمقصود بها كما يقرر بيكون أن كل إنسان منا يحكم على الأشياء من منظوره فهو يقع في الخطأ. ومن ثم نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعًا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا.(162) إذن لقد لفت فرنسيس بيكون انتباهنا إلى نوعين من الأوهام حتى الآن أولهما أوهام الجنس وثانيهما أوهام الكهف. ولكن ماذا عن النوع الثالث من الأوهام وهو أوهام السوق.

وثالثها أوهام السوق وفيها يعتقد بيكون أن هذا الضرب من الأوهام هو أخطر الأوهام الأربعة، ويعبر عن الأخطاء التي تنشأ عن غموض اللغة بوصفها أداة للتفاهم والتعبير عن الأفكار، وقد سميت بأوهام السوق لأن الناس متى اجتمعت في الأسواق

---

161)Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective**, P: 71.

162) دكتور مصطفي النشار ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة** ـ [دار قباء 1998] ص: 130 ـ 132.

لا تملك أداة للمناقشة وتبادل الأفكار، سوى الألفاظ وما يتكون منها من قضايا وعبارات، والألفاظ تتكون أصلًا طبقًا للحاجات العملية والتصورات العلمية، ثم سرعان ما تتحكم هذه الألفاظ في تصور الناس للأشياء.(163) هذا هو النوع الثالث من الأوهام، بل وأخطرها في نظر بيكون أيضًا. ورابعها أوهام المسرح ويقصد به بيكون الأخطاء التي يقع فيها الناس نتيجة تأثرهم الشديد بآراء المشاهير من العلماء والفلاسفة السابقين، إما لما في هذه الآراء من منطق محكم لا يمكنهم الفرار منه، أو لما يكنه الناس من احترام وتوقير شديد لهؤلاء المشاهير، إن كل الآراء الفلسفية السابقة التي تتابعت في الموضوع الواحد في نظر بيكون أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التي كثيرًا ما تتقبل تلك الآراء تقبلًا سلبيًا دون مناقشة أو نقد، بينما ينبغي علينا أن نناقش هذه الآراء السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، فلا نقبل منها إلا ما يشهد به واقعنا الفعلي ويتأكد لنا صدقه بالأدلة الملموسة.(164) تكمن هنا مهارة فرنسيس بيكون في الكشف عن الأخطاء التي تقف حجر عثرة أمام التقدم العلمي.

يطالبنا بيكون بتطهير العقل من هذه الأوهام الأربعة قبل البدء في دراسة الطبيعة. وبعد أن نقوم بتطهير الأرض فإن علينا أن نقيم البناء الذي يتمثل في الجانب الإيجابي من الأورجانون الجديد.(165) يزعم بيكون وغيره من معارضي الميتافيزيقا أن كل المحاولات لتجاوز الطبيعة لابد أن تقع في نفس الأخطاء، لكن الميتافيزيقيين يرون اختلافات بين المناهج المختلفة كما هو الحال في الأرسطية.(166) في إطار هذه

163) دكتور إمام عبد الفتاح إمام ــ **الفلسفة الحديثة والمعاصرة** [دار الثقافة 1986] ص: 28.

164) دكتور مصطفي النشار ــ **مدخل جديد إلى الفلسفة** ص: 133.

165) دكتور إمام عبد الفتاح إمام ــ **الفلسفة الحديثة والمعاصرة** ص: 30.

(166)Φιλοσοφία της Φύσης, Ενότητα: Η φύση στη νεότερη και σύγχρονη Φιλοσοφία Άννα Λάζου Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ. https://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP107/%CE%94%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CE%BA%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%20%CF%80%CE%B1%CE%BA%CE%AD%CF%84%CE%BF/%CE%A3%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CE%B9%CF%8E%CF%83%CE%B5%CE%B9%CF%82/PDF/%CE%97%20%CF%8

المهارة العلمية المنهجية للكشف عن أوهام العقل وأخطائه يقودنا بيكون من الجانب السلبي هذا إلى الجانب الإيجابي.

وبالنظر إلى المنهج الاستقرائي عند بيكون بوصفه مهارة فلسفية فإن بيكون قد أوضح كيفية الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة باستخدام ما أسماه بالقوائم الثلاثة وهي: قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة التفاوت في الدرجة، وقد طبق بيكون منهجه الاستقرائي هذا على أساس ظاهرة الحرارة حتى أمكنه الوصول إلى تفسير علمي لها واستبعاد التفسيرات السابقة. وفيما يلي بيان هذه القوائم، الأولى، قائمة الحضور وفيها نضع من خلال ملاحظاتنا كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة فقد جمع بيكون سبعًا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك بين الأجسام وحرارة الأجسام نفسها... الخ. الثانية، قائمة الغياب ونجمع فيها من خلال الملاحظات أيضًا كل الأمثلة التي تختفي فيها الظاهرة التي نقوم بدراستها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة، فقد وجد بيكون مثلًا أن ضوء القمر يقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى.[167] والثالثة، قائمة التفاوت في الدرجة، وفيها نجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة التي نبحثها من حيث الشدة والضعف. وبالنسبة لظاهرة الحرارة جمع بيكون واحدًا وأربعون مثالًا لشدة وضعف درجة الحرارة، وعلى سبيل المثال فدرجة حرارة الشمس تتفاوت شدة وضعفًا في ساعات النهار المختلفة.[168] هذا هو الجانب الإيجابي كما شرحه بيكون من خلال القوائم الثلاث سالفة الذكر وهي: قائمة الحضور، وقائمة

6%CF%8D%CF%83%CE%B7%20%CF%83%CF%84%CE%B7%20%CE%BD%CE%B5%CF%8C%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%B7%20%CE%BA%CE%B1%CE%B9%20%CF%83%CF%8D%CE%B3%CF%87%CF%81%CE%BF%CE%BD%CE%B7%20%CE%A6%CE%B9%CE%BB%CE%BF%CF%83%CE%BF%CF%86%CE%AF%CE%B1..pdf PP: 4–5.

[167]) دكتور مصطفي النشار ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة** ص: 134.

[168]) **المرجع السابق** ص: 134.

الغياب، وأخيرًا قائمة التفاوت في الدرجة. وكلها تعبر عن مهارة بيكون المنهجية العلمية.

منهج الحذف والاستبعاد:

وقد استخدم بيكون منهج الاستبعاد والرفض كمهارة منهجية، وكما سبق أن أشرنا، فاستبعد أية نظرية تتعارض مع القوائم السالفة الذكر، ومن ثم فقد رفض التفسيرات القديمة لظاهرة الحرارة التي كانت تقول مثلًا، إن الحرارة تأتي من مصدر خارج الأرض، ذلك لأن الأرض أحد مصادر الحرارة طبقًا لقائمة الحضور لا سيما ما فيها من براكين أو حجر صوان... الخ. كما استبعد ثانيًا النظرية التي تقرر أن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين في الجسم الحار كالنار مثلًا، ذلك لأن لدينا مصادر حرارة لا تحوي عنصر النار كما هو الشأن في الأجسام الحية، أو روث البهائم وغير ذلك. وانتهى بيكون من استخدام منهجه الاستقرائي وتطبيقه على ظاهرة الحرارة إلى القول بأنه حيثما تكون هناك حرارة، وحينما تختفي الحركة تختفي الحرارة أيضًا وحينما تتفاوت الحرارة زيادة أو نقصانًا، وعلى هذا فإن الحركة هي سبب أو صورة الحرارة. وعلى الرغم من أن الطريقة الاستقرائية التي تبناها بيكون كانت موجودة قبله فإنه قد اكتشف خطأً جوهريًا في الاستخدام السابق عليه، وهذا الخطأ يتلخص في أن الناس كانوا يعتقدون أن الأمثلة الإيجابية التي تبدو فيها الظاهرة كافية لتفسير طبيعة الظاهرة، فطالب بيكون الباحث بأن يدرس الحالات السالبة، أي تلك الحالات التي تختفي فيها الظاهرة، كما طالب بوضع جدول متدرج بين الظروف التي تزداد فيها الظاهرة أو تقل، وبذلك نستطيع فيما يرى بيكون أن نتوصل إلى طبيعة أو صورة الظاهرة أو سببها كما نقول نحن الآن.[169] هذا هو منهج الحذف والاستبعاد كما وضعه فرنسيس بيكون.

[169]) دكتور إمام عبد الفتاح إمام ـ **الفلسفة الحديثة والمعاصرة** ص: 33 ـ 34.

وخلاصة هذا أن فرنسيس بيكون قد انتقد الفلسفات القديمة وبالذات القياس الأرسطي وهذه مهارة، فوضع بعد ذلك نظريته في الأوهام الأربعة وهي أوهام الجنس وأوهام الكهف وأوهام السوق وأوهام المسرح، وهذا هو الجانب السلبي. أما الجانب الإيجابي فيتمثل في ثلاث قوائم رئيسية وهي قائمة الحضور، وقائمة الغياب، وقائمة التفاوت في الدرجة، وأخيرًا وضع أمامنا فرنسيس بيكون منهج الحذف والاستبعاد.

وننتقل إلى نقطة أخرى وهي تحقيق الفروض العلمية عند جون ستيوارت مل وهي "مهارة فلسفية استدلالية" لقد وضع جون ستيوارت مل تحقيق الفروض العلمية في خمسة طرق وهي: طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف وطريقة الجمع بينهما وطريقة التغير النسبي وطريقة البواقي. وتعتمد جميعًا على فرض أساسي هو أن مبدأ العلية مبدأ كلي تخضع له كل ظواهر الطبيعة بلا استثناء وأن كل القوانين العلمية تتضمن اكتشاف العلاقة العلية بين حادثتين.(170) وسنحاول إيضاح هذه النقاط الخمس بشيء من الإيجاز.

والطريقة الأولى وهي طريقة الاتفاق: وتنص على أن العلة والمعلول متلازمتان في الوقوع أي إذا وقعت الأولى "العلة" أعقبتها الثانية "المعلول". والثانية وهي طريقة الاختلاف فإنها تنص على أنه إذا غابت العلة غاب معلولها. والثالثة وهي الجمع بين الطريقتين السابقتين، والرابعة، طريقة التغير النسبي وتنص على إننا بعد أن نكتشف علاقة علية بين شيئين فإنه إذا زادت العلة بمقدار ما زاد المعلول بنفس المقدار، وإنه إذا نقصت العلة بمقدار ما نقص المعلول بنفس المقدار كالعلاقة بين زيادة الأكسجين في الهواء ووفرة التنفس ونقصه يؤدي إلى صعوبة التنفس. والطريقة الخامسة فإنها تنص على أنه إذا كان لدينا عدد من الظواهر واكتشفنا أن بين بعض ظواهر علة لبعض آخر فإن الظاهرة الباقية تكون علة الظاهرة الباقية

---

170) دكتور محمود زيدان ــ **مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة** ص: 29وما بعدها.

الأخرى. وبذلك أحكم مل صياغة مراحل المنهج الاستقرائي في ثلاث مراحل أساسية أولها، مرحلة جمع الملاحظات والتجارب حول موضوع البحث، وثانيتها تكوين فرض يفسر هذه الملاحظات والتجارب، وأخيرًا اختبار هذا الفرض أو تحقيقه تجريبيًا. فإن كان الفرض موافقًا للوقائع صار قانونًا وإن اختلف معها فإنه يمكن أن يحل محله فرض آخر. وهذا هو الجانب الثاني أو الموقف الثاني الذي يعتبر موقفًا يحمد عليه مل. وباختصار فالموقف الأول يتمثل عند مل في ضرورة وجود فرض علمي يفسر الملاحظات والتجارب، كما يكون من الضروري أن نرى ما إذا كان هذا الفرض مطابقًا للوقائع. والموقف الثاني لمل هو في اهتمامه بالعلاقة العلية، وتركيزه على العلاقة العلية في الطرق التي اكتشفها وهي طريقة الاتفاق، والاختلاف، والتغير النسبي، والبواقي.[171] وخلاصة هذا كله أن المنهج الاستقرائي الذي بدأه فرنسيس بيكون قد تطور وتهذب وتعدل على يد جون ستيوارت مل، ورأينا كيف اهتم مل بمبدأ العلية ووضعه محور للطرق التي سبق ذكرها.

ديكارت "مهارة التفكير التأملي"

بعد التطرق إلى قيمة البحث العلمي بشكل عام، أي في مختلف العلوم والمجالات، سواء كانت الرياضة، أو الكيمياء، أو الطب، أو الفيزياء، أو الذكاء الاصطناعي، على سبيل المثال لا الحصر، هناك أيضًا مساهمات مهمة للغاية في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية يجب الاعتراف بها ودعمها وتطبيقها من أجل الاستفادة منها. لذلك، فإن أهمية البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية لها طابع قيّم وتقييمي للمجتمعات، كما هي في هذا السياق وفقًا لتخصصاتها الأكاديمية. لا شك أن هذه العلوم هي التي تبني النسيج الداخلي للمجتمعات، ولديها القدرة الكافية، من خلال جهود باحثيها، على تغيير التفكير والوضع بشكل جذري على المستويين الفردي والجماعي. لذلك، إذا لم نُعطِ قيمة وتقدير لبحوث العلوم الإنسانية وأصولها

171) **المرجع السابق** ص: 29 وما بعدها.

وتاريخها، فلن نبني مجتمعًا ذا قيمة، ولا يُقصد بذلك التقليل من إنجازات العلوم غير الحية والحية مثل المجالات الفيزيائية والطبية.[172] ولذلك يتطلب الأمر البحث عن المهارات، وإذا كنا بصدد الكلام عن رينيه ديكارت فلابد أن نركز اهتمامنا حول مهارات مثل التأمل العقلي والاستنباط والترابط المنطقي. .....الخ

شهد العصر الحديث تحولًا جذريًا في المهارات الفلسفية، حيث بدأ مع رينيه ديكارت الذي أعلن عن ثورة الشك المنهجي. هذه المهارة ليست شكًا مذهبيًا، بل هي أداة منهجية تهدف إلى التخلص من كل الأفكار المسبقة والمسلمات للوصول إلى اليقين الذاتي المطلق، الذي تجسد في عبارته الشهيرة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (الكوجيتو). كما وضع ديكارت مهارات منهجية صارمة للتحليل والتركيب، أهمها التحليل (تقسيم المشكلة إلى عناصرها) والنظام (التدرج في التفكير من الأبسط إلى الأعقد).[173] وعلى هذا فقد وضع ديكارت أربع قواعد للمنهج في كتابه "المقال عن المنهج" وهي تصف الخطوات التي يسير عليها العقل البشري حين يفكر تفكيرًا رياضيًا وتلك القواعد هي:

الأولى: قاعدة الشك: "ألا أسلم بشيء على الإطلاق بأنه حق ما لم أدرك عين يقين أنه كذلك، وبهذه القاعدة انتقلت السلطة من الكنيسة أو التراث أو غيرها إلى العقل وحده وأصبح هو الذي يحكم على حمة الأفكار أو زيفها". هذا فيما يتعلق بالقاعدة الأولى وهي قاعدة الشك. والثانية قاعدة التحليل: "أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها ما أمكنني ذلك إلى أجزاء بسيطة على قدر ما قد تدعو الحاجة إلى حلها على خير وجه". فإذا كان ديكارت قد قرر في القاعدة الأولى أنه لن يسلم بشيء على أنه حق ما لم يكن كذلك فإنه في القاعدة الثانية يسعى إلى حل المشكلات

172) Narimane Koussa, **The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research,** PP:2-3.

173) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

عن طريق تحليلها وتقسيمها إلى بسائط. والثالثة قاعدة التركيب: أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج رويدًا رويدًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع. فقاعدة التركيب بهذا المعنى تنطلق من البسائط التي انتهى إليها ديكارت في القاعدة السابقة وهي قاعدة التحليل حتى يصل من خلال البسيط إلى التركيب مستعينًا بالتدرج وبالترتيب الذي يفرضه حتى يصل إلى المعرفة الحقة اليقينية. والرابعة قاعدة المراجعة: "أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئًا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث". فهدف هذه القاعدة عند ديكارت هو التأكد من أنه يسير على الطريق الصحيح دون أن يغفل شيئًا. وثمة عبارة جامعة للدكتور عثمان أمين يمكن ذكرها على النحو الآتي: "إذا أردت أن تصيب الحقيقة فاطلب البداهة، وإذا أردت أن تصيب البداهة فاطلب في كل مسألة أبسط الأشياء وإذن فقسم وحلل، وإذا حصلت على حقائق بسيطة بديهية، فاستخدمها لتصيب الحقائق المركبة والمشكوك فيها، وإذن فألف وركب، وأخيرًا افحص تأليفاتك وتحليلاتك لتتحقق من أنها مضبوطة وتامة"[174]. إن القواعد الأربع التي وضعها ديكارت تبرز مهارته التحليلية على وجه دقيق، وما نود ذكره هنا هو أن المهارة العقلية التحليلية عند ديكارت كان لها عظيم الأثر على فلسفات القرن السابع عشر.

يهدف التحليل العقلي التأملي عند ديكارت إلى النظر في قضية الإيمان، وعمومًا فقد جعل الفلاسفة العقليون في أوروبا الله محورًا لأنساقهم الفلسفية في القرن السابع عشر، ومن ثم ناهضوا النزعة الشكية skepticism أو البيرونية pyrrhonism في عصر النهضة. أما الطريق إلى المعرفة الدينية فقد جاء هؤلاء بنتائج متضاربة تمامًا. فإثبات وجود الله(•)عن طريق البرهان العقلي بالنسبة لهم كان

---

[174]) دكتور إمام عبد الفتاح إمام ـــ **الفلسفة الحديثة والمعاصرة** ص: 58 –62 .

(•) The existence of god stood firm in seventeenth-century thought despite the skeptical challenge. Major thinkers debated how best to prove it, whether by faith or reason, or some mixture of both.

هو شغلهم الشاغل. وكانوا على ثقة تامة في قدرة "العقل المحدود" finite reasonعلى إدراك "اللامحدود."infinity فوجود الله إذن كان مركز الفكر في القرن السابع عشر بالرغم من التحديات الشكية. وقد بحث جمهور المفكرين عن أفضل وسيلة لإثباته، سواء بالإيمان، أم العقل، أم التأليف بينهما إلى حد ما.[175] وديكارت (•) لم يكن بعيدًا عن روح عصره في إثباته لوجود الله، يقول: "لقد كان رأيي دائمًا أن مسألتي الله والنفس هما من المسائل المهمة التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيرًا مما تبرهن بأدلة اللاهوت ..... ويقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ...... إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي."[176] إن ديكارت بهذه الطريقة يؤكد على أهمية العقل ودوره في الإقناع، وهذه مهارة فلسفية تأملية اتسمت بها فلسفة ديكارت وأتباعه.

إن مشكلة فلاسفة القرن السابع عشر هي الاعتقاد بأن العقل المقيد المحدود يمكنه إدراك المطلق أو اللامتناهي، وهنا تكمن عظمة فلاسفة القرن السابع عشر في إقامتهم الإيمان على أساس عقلي. والبحث عن النفس وعن الله سبحانه وتعالى عند ديكارت لا يمكن أن يكون فعالًا أو مثمرًا إلا في إطار فلسفة عقلية. فالكوجيتو Cogito، أو الذات المفكرة thinking self، التي أثبت ديكارت وجودها بالفعل، لا يمكن خداعها، بشرط الاعتراف بالأفكار الواضحة والمتميزة clear and distinct ideas فحسب. فالله هو مثل هذه الفكرة. فالبحث العقلي في داخل أنفسنا يكشف لنا

---

(175) Baumer L. Franklin – **Modern European Though**[London 1977]PP : 62 , 70, 73 .

(•) رينيه ديكارت [31مارس 1596 – 11 فبراير 1650] ، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو [نظام الإحداثيات الديكارتية] الذي شكل النواة الأولى للهندسة التحليلية، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية. وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17 م، كما كان ضليعاً في علم الرياضيات، فضلاً عنالفلسفة، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة":أنا أفكر، إذاً أنا موجود."
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%87_%D8%AF%D9%8A%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AA

(176)Descartes Rene - **Meditations on First Philosophy-** Translated by DONALD A. CRESS [HACKETT PUBLISHING COMPANY Indianapolis /Cambridge1998] p:47.
ـ ديكارت ـ **التأملات في الفلسفة الأولى** ـ ترجمة دكتور عثمان أمين ص: 27.

عن معرفة الله. وهذه الفكرة الواضحة المتميزة هي فطرية فينا.[177] ومن ثم شعر ديكارت، أنه سيكون قادراً على وضع الأسس التي ستساعده بشكل أساسي على تدعيم بنيان معرفتنا بالله والعالم عمومًا.[178] إن هذه الأسس الجديدة هي الخُطوة الأولى لإقامة الإيمان على أساس عقلي. وهذه هي مهارة فلسفية تأملية، فالإيمان بوجود الله ليس له سوى طريق واحد هو العقل.

مهارات النقد الفلسفي في عصر التنوير

اعتمدت فلسفات عصر التنوير في القرن الثامن عشر بشكل كبير على مهارات التفكير العقلاني والمنطقي، والقدرة على النقد والتساؤل حول المعتقدات التقليدية. كما ركزت على الاستقلالية في التفكير، والاعتماد على العقل والعلوم، بالإضافة إلى مهارات التحليل النقدي للتقاليد الاجتماعية والسياسية. وكان هناك اهتمام كبير بالحرية الفردية والتقدم الاجتماعي، وكل هذه المهارات كانت أساسية في فلسفة التنوير.[179] لقد اهتم القرن الثامن عشر بالعقل والعلم كمهارتين تخص الأولى النقد في الفلسفة، وتختص الثانية بالمنهج العلمي الذي بعثه نيوتن بعثًا جديدًا وبالتالي أدى إلى التقدم في العلوم الطبيعية، وفي هذا يقول كاسيرر: "إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحي، وإيجاد إنسانية جديدة وسعيدة".[180] ومن هذا المنطلق قام جان جاك روسو وقاوم التفكير التأملي المجرد الذي لا يستند إلى العلم أو الواقع،

([177]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** PP: 70 – 71.

([178])Schacht Richard –**Classical Modern Philosophers Descartes to Kant**–[Taylor & Francis e–Library 2003]P: 9 .

([179])OpenAI, Chat GPT(30, december,2025).

https://chat.openai.com/chat.

([180]) Cassirer - **Rousseau , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [University Press, 1947] P: 19.

وفي هذا يقول روسو: "ليست الفلسفة أن نرتمي في أحضان التفكير المذل وما يجره علينا من تعاسة وشقاء".[181] ويقول أيضًا في كتابه الثاني: "أصل عدم المساواة" وهو يعارض الفلسفات التأملية "إن الإنسان[*] المفكر حيوان فاسد".[182] فإذا كان التنويريون حسب كاسيرر قد اهتموا بالعقل والعلم معًا فإننا ننظر إليهما على أنهما من أهم المهارات التي اهتم بها عصر التنوير، وإذا كان جان جاك روسو قد رفض هذه الميزة وأنا أعني بها بالمهارة فإنه استخدم مهارة النقد لرفض العلم والفلسفة لأنه رأى فيهما فسادًا لطبيعة الإنسان.

لقد شهد عصر التنوير الذي غطى القرن الثامن عشر ظهور مهارة النقد والتحليل، وفي إطار هذا يُشار في هذا العصر إلى أن كلمة فلسفة لم يعد لها نفس المعنى الذي أطلق عليها في القرن السابع عشر، ولكن كلمة فلسفة نراها عند كلًا من "فولتير" و"ديدرو" لم تعد تعني مفكر يدرس المشكلة من حيث المظهر أو الشكل فقط، وإنما الفيلسوف عند هؤلاء هو الإنسان الذي يهتم بمشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، ولا يفكر إلا في تحقيق التقدم للمجتمع، وهذا التقدم عندئذ يتحقق عن طريق العدل La Justice والمساواة L'egalite وتطبيق العلوم في جميع المجالات. ومن الناحية العلمية كان القرن الثامن عشر من أروع العصور تقدمًا، وكان لهذا التقدم العلمي أثر فعال على جوانب الحياة المختلفة، فقد درب العقول على الدقة والوضوح والتفكير العلمي السليم وعمل أيضًا على تهذيب الأخلاق. [183] إذن لم يعد في القرن الثامن عشر مجال للحديث عن أنساق فلسفية كما كان في القرن السابع عشر وهذا هو دور النقد، وإنما الاهتمام بدراسة حقائق ووقائع فعلية تساهم في التقدم في شتى المجالات.

([181]) Rousseau – **Discours sur les Sciences et les arts** P: 56.

([*]) "L home qui medite est en animal deprove".

([182]) Rousseau – Discovrs sur L'origine et les **fondemento de L'inegelite**, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971] P: 168.

([183]) Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris] P: 200.

لقد كان القرن الثامن عشر مرحلة التقدم والازدهار، فقد كان التقدم العلمي والصناعي والفلسفي من أهم سمات هذا القرن وكان لآراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين أثر فعال في هذا التحول السريع الذي لحق بجميع جوانب الحياة، فبدأ هؤلاء الفلاسفة ينادون بإعلان حقوق الإنسان والتعامل مع الإنسان ككائن حر ذو قيمة وإرادة خاصة به، ومن هنا يعتبر القرن الثامن عشر مرحلة حاسمة ومرحلة انتقال من الجهل إلى التنوير والتقدم، وبدأ الإنسان يتنفس الصعداء، وتخلص من السلطة المطلقة في النظام القديم.[(184)] ولقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضًا بانتشار المعرفة العلمية، فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكانًا إلى سلطة أرسطو والكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء. وكما أن البروتستانتية قد طرحت، في الميدان الديني، الفكرة القائلة إن كل شخص ينبغي أن يتصرف حسب تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلًا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية. لقد كان عصر التنوير في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي المستقل، تستهدف ـ بالمعنى الحرفي ـ نشر النور حيث كان الظلام يسود من قبل. ومن الجائز أن الناس كانوا يسعون إلى نشر هذا النور مدفوعين بروح من التفاني والحماس، غير أن سعيهم هذا لم يكن يمثل أسلوبًا في الحياة يرتكز على الانفعالات العارمة. ومع ذلك فقد بدأ يظهر عندئذ تأثير قوة مضادة: هي القوة العاتية للرومانتيكية.[(185)] وفي إطار هذا كله تظهر مهارة النقد والتحليل التي سعى رجال عصر التنوير باستخدامها لرفض الأفكار القديمة التي تقف عقبة أمام التقدم في شتى مجالات الحياة.

([184]) Mortinet, Ander, **La cirlisaton Francaise Hatier** [Paris 1956] PP: 74 – 76.

[185]) برتراند رسل ـ **حكمة الغرب** ـ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ الجزء الثاني ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1983] ص: 144 ـ 145.

إن رواد هذا العصر لم يسرفوا في تمجيد الواقع سواء كان الماضي أو الحاضر، واعتبروا أن الحقيقة الواقعية في شتى مظاهرها لا تمثل إلا قيمة ناقصة يمكن اقتلاعها بقيمة أخرى أكمل وأفضل منها، وفي هذا يقول اشفيتسر: "إن السمة المميزة لعقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم الذي يترجم بصفة مستمرة في انجازات تكمن في عدم احترام الواقع سواء كان هو الماضي أو الحاضر أو أن الواقعة الحقيقية تظهر في مظاهر عديدة وهي ليست إلا قيمة غير تامة يمكن أن يحل محلها الكمال".[186] ويتميز القرن الثامن عشر بأنه عقلاني، حيث استخدم العقل في القضاء على الأفكار البالية والمعتقدات القديمة التي تعوق التقدم، كما كان العقل عند فلاسفة القرن الثامن عشر هو أساس التقدم في شتى الميادين مثل الأخلاق والفن والقانون وغيرها. أما في ميدان الدين فقد أعلن اشفيتسر أن الطريق السديد هو البحث عن دين العقل، ويجب ألا يقبل على أنه صادق إلا الأجزاء التي توافق الواقع في الديانات المختلفة. وفي ميدان القانون فقد اكتسبت إرادة التقدم قوة، فحازت أفكار هوجو قبولًا، ورفع قانون العقل في معتقدات رجال القرن الثامن عشر إلى مركز أعلى من كل قواعد الفقه النقلية.[187] من هنا فالدين من وجهة نظر هذا العصر يجب أن يوافق العقل، والعقل هو المعيار الأساسي الذي ينبغي الرجوع إليه في فهم الدين، والقانون هو الآخر يخضع للعقل، شأنه في ذلك شأن الدين. فالنقد كما هو واضح إذن هو المهارة التي كان لها عظيم الشأن في هذا الأثر.

واستخدم فولتير النقد أيضًا شأنه في ذلك شأن رواد هذا العصر، ففي إطار تحليلي نقدي ابتكر فولتير فرعًا جديدًا من فروع الفلسفة وأطلق عليه فلسفة التاريخ. ذكر كارل لوفيت في كتابه "المعنى في التاريخ" Meaning in History أن فولتير قد صاغ مصطلح "فلسفة التاريخ"، واستخدمه لأول مرة بمعناه الحديث، تمييزًا له

([186]) Schweitzer Albert Civilization and Ethics – **The Philosophy of Civilization** – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929] P: 91.

([187]) **Ibid** PP**:** 91 – 96.

عن التفسير اللاهوتي للتاريخ. في كتاب فولتير "مقال في عادات وروح الأمم"، لم يعد المبدأ الأساسي هو إرادة الله والعناية الإلهية، بل إرادة الإنسان والعقل البشري. ومع التلاشي التدريجي لإيمان القرن الثامن عشر بالعقل والتقدم، كما أعلن كارل لوفيت أن فلسفة التاريخ أصبحت بلا مأوى تقريبًا. فالمصطلح لا يزال في نظره مستخدمًا، بل وأكثر انتشارًا من ذي قبل، لكن مضمونه قد خُفِّف لدرجة أن أي فكرة عن التاريخ يمكن أن تُطلق على نفسها فلسفة. ويرى أن مصطلح "فلسفة"، كما يُستخدم اليوم بشكل رخيص ("فلسفة" الحياة، والأعمال، وحتى التخييم)، لا يشير إلى فلسفة محددة، بل إلى مجرد آراء عامة وخاصة. ويُستخدم مصطلح "فلسفة التاريخ" أيضًا للدلالة على تفسير منهجي للتاريخ العالمي وفقًا لمبدأ يتم من خلاله توحيد الأحداث والتتابعات التاريخية وتوجيهها نحو معنى نهائي.[188] شهدت فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر عند فولتير بفضل استخدامه للنقد والتحليل تحولًا كبيرًا، فقد حلت إرادة الإنسان والعقل البشري محل إرادة الله والعناية الإلهية، وهذه نقطة حاسمة في النظر إلى فلسفة التاريخ، فقد استخدم هذا المصطلح للدلالة على تفسير منهجي للتاريخ العالمي.

يحاجي بعض الفلاسفة بأن فلسفة التاريخ، كما يذكر كارل لوفيت، من أوغسطين إلى بوسويه لا تقدم نظرية للتاريخ "الحقيقي" في اكتماله وثرائه وحركته، بل مجرد مذهب تاريخي قائم على الوحي والإيمان، وخلصوا إلى أن التفسير اللاهوتي للتاريخ - أو أربعة عشر قرنًا من الفكر الغربي - هو أمر لا يُذكر. ويذكر لوفيت أنه في مواجهة هذا الرأي الشائع الرأي القائل بأن التفكير التاريخي السليم يبدأ فقط في العصر الحديث، مع القرن الثامن عشر، يهدف المخطط التالي إلى إظهار أن فلسفة التاريخ تنشأ مع الإيمان العبري والمسيحي في تحقيقها وأنها تنتهي بعلمنة

(188) Löwith Karl, Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History (The University of Chicago, 1949) P: 1.

نمطها الأخروي.[189] لقد أشار كارل لوفيت هنا إلى اتجاهين، الأول ينظر إلى فلسفة أوغسطين وبوسويه وغيرهما من اللاهوتيين على أنها مجرد مذهب تاريخي قائم على الوحي والإيمان، أما الاتجاه الثاني فإنه يرى أن فلسفة التاريخ بمعناها الحقيقي قد بدأت منذ العصر الحديث. وبالنظر إلى كل ذلك نلاحظ وجود مهارات فلسفية تقوم على النقد والتحليل والترابط المنطقي تشهد بها فلسفات عصر التنوير.

وهيوم هو فيلسوف القرن الثامن عشر استخدم النقد ببراعة لا مثيل لها، فميز بين الانطباعات والأفكار، وفيما يتعلق بالانطباعات نجد أنه يقرر إذا كنت أرى شجرة خضراء، فإنه يتكون لدي انطباع عن الأخضر [أي انطباع حسي] وإذا ما أغمضت عيني وتصورت شيئًا ما أخضر، فإنه يتكون لدي فكرة عن اللون الأخضر، وهي فكرة تمثل نوعًا من الصور الضعيفة لانطباع ما، فأنت يتكون لديك الانطباع عندما تكون عيناك مفتوحتين، ولكن يمكنك أن تحصل على فكرة شيء ما عندما تهتم بتصوره، ولعل نظرية هيوم الأساسية فيما يتعلق بهذه العبارات هي أنه لا أفكار بدون انطباعات.[190] هنا استخدم هيوم النقد للتمييز بين الأفكار، وبناء نظريته في العلية القائمة على إنكار العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة. وهذه مهارته في استخدام النقد بشكل واضح ودقيق.

يُعتبر إيمانويل كانط، الفيلسوف الألماني العظيم، مؤسس المثالية الألمانية في عام ١٧٨١، نشر كانط عمله الفلسفي العظيم "نقد العقل الخالص"، حيث ميّز بين أمرين هامين: المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، وبين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. المعرفة البعدية هي المعرفة الخاصة التي يكتسبها الناس من التجربة، بينما المعرفة القبلية هي المعرفة الضرورية والشاملة التي يمتلكها الناس، مثل معرفتهم بالرياضيات. يُطبّق هذا التمييز أحيانًا على القضايا والحجج، ويُستخدم أساسًا للدلالة

([189]) **Ibid** PP: 1 – 2.

([190]) Hospers John ; an Introduction to philosophical analysis p : 102.

على الأسس التي تُعرف بها القضية. يُعدّ التمييز بين التحليلي والتركيبي (أو ما يُسمى أيضًا بالثنائية التحليلية التركيبية) تمييزًا مفاهيميًا، يُستخدم أساسًا لتصنيف القضايا إلى نوعين: قضايا تحليلية وقضايا تركيبية. القضايا التحليلية صحيحة بحكم معناها، بينما القضايا التركيبية صحيحة بحسب كيفية ارتباط معناها بالعالم. أما التمييز بين البعدي والقبلي فهو المعرفة المتعلقة بالمعرفة. يكمن الفرق بين التحليلي والتركيبي في منهج التفكير المتعلق بالتفكير والاستدلال. وقد أصبح النشاط الفكري البشري موضوعًا للبحث الفلسفي. لذا فهو أيضًا نوع من التفكير التأملي أو التفكير النقدي.[191] هذا هو طريق النقد عند كانط والذي كان له صدى بعيد المدى في عصر التنوير والعصور اللاحقة.

إن مهارة النقد (Critique) عند كانط وهي مهارة تهدف إلى فحص حدود العقل البشري وقدراته المعرفية، وتحديد ما يمكن للعقل أن يعرفه وما لا يمكنه، مما يمثل نقدًا ذاتيًا للعقل نفسه. وفي نهاية هذه المرحلة، ظهر جورج هيجل بمهارة الجدل الهيجلي (الديالكتيك)، وهي مهارة تفكير تقوم على التفكير عبر التناقض، حيث يتم تطوير الفكرة (الأطروحة) من خلال نقيضها (نقيض الأطروحة) للوصول إلى فكرة أعلى وأكثر شمولًا (التركيب)، مما يمثل حركة دائمة للتطور الفكري. وفي الختام، يمكن القول إن هذه المهارات الفلسفية، على تنوعها التاريخي، تشترك في كونها أدوات لتنمية الاستقلال الفكري والقدرة على التحليل النقدي، مما يؤكد أن الفلسفة هي مدرسة لتدريب العقل على أعمق مستويات التفكير.[192] وعلينا بعد هذا الاستعراض الشامل للمهارات الفلسفية في القرنيين السابع عشر والثامن عشر أن ننتقل إلى البحث

[191])Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective**, P: 71.

[192]) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

في مهارات أخرى لا تقل أهمية في قيمتها وقوتها عن مهارة النقد في عصر التنوير وأعني بهذه المهارة مهارة الإبداع والحياة عند الرومانتيكيين.

الفصل السادس

الرومانتيكية "مهارة الإبداع والحياة"

ركزت الفلسفة الرومانتيكية في القرن التاسع عشر بشكل كبير على مهارات التأمل العاطفي والخيال الإبداعي، والقدرة على التعبير عن المشاعر والتجارب الشخصية بعمق. كما كانت هناك أهمية كبيرة للتقدير الجمالي للطبيعة والفن، والاهتمام بالروحانية والذاتية. وركزت أيضًا على النقد الاجتماعي والثقافي بطريقة تعكس القيم الإنسانية والحرية الفردية. كل هذه المهارات كانت جوهرية في الفلسفة الرومانتيكية. [193] إن التفكير الفلسفي لم يعد مقتصرًا على النقد فحسب، بل أشتمل أيضًا على القدرة على توليد أفكار وحلول جديدة وغير تقليدية للمشكلات القديمة.[194] وهذا ما جاءت به الرومانتيكية وأكدت على أهمية العناصر اللاعقلانية في الإنسان، وهي بهذا تُعد ثورة مضادة للطرق النظرية المجردة عمومًا والميول التنويرية السائدة في القرن الثامن عشر خصوصًا، لقد ركزت على الجوانب اللاشعورية من عواطف ومشاعر وميول ورغبات في طبيعة الإنسان. وفي الصفحات التالية سنلقي مزيدًا من الوصف والتحليل للمهارات الإبداعية التي اتسمت بها الرومانتيكية.

يعد العالم الرومانتيكي عادة حركة تقف في مواجهة التنوير، إلا أنه يتعين أن يفهم أن الحركة الرومانتيكية ما كانت لتصبح كما هي بغير التنوير. وأنها ـ من جهة ـ قد نبعت من التنوير، ولا تمثل بكل بساطة عودة إلى العالم الذي خلفه التنوير وراءه. والواقع أن الحركة الرومانتيكية كانت ثورة مضادة. ولا شك أنه قد يعتقد أنها أول احتجاج كبير ضد "العالم الحديث" أي الحضارة العقلانية العلمية التي بدأت تنمو في

([193])OpenAI, Chat GPT(30, december,2025). https://chat.openai.com/chat.

[194]) Manus AI، "تقرير حول مهارات التفكير الفلسفي عبر العصور"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 20 يناير 2026.

القرن السابع عشر، والتي اتخذت أبعادًا كبيرة في القرن الثامن عشر. في هذه النظرة نجد أن الرومانتيكية قد كشفت عن أفكار جديدة لم تعرف القرون السابقة عنها شيئًا. فانصب اهتمامها حول الأحلام واللاشعور، وهذه الأمور وغيرها تقف كلها في مواجهة الميول التنويرية في القرن الثامن عشر. والجدير بالذكر هنا أنه في مقابل عالم نيوتن بأنواره البراقة قدم الرومانتيكيون عالمهم الليلي. حيث نجد أن الليل يقابل النهار أو النور، ويعني "ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح" والارتفاع بها إلى ما وراء الزمان والمكان إلى مجالات لا متناهية.(195) وعلى هذا فإن عصر التنوير يُعلي من شأن العقل في الإنسان بينما تُعلي الرومانتيكية من شأن الجانب اللاعقلاني. فمهارة الإبداع في الرومانتيكية تكمن في اكتشافها للجانب الآخر من طبيعة الإنسان وهو الشعور وكافة الخصائص الأخرى اللاعقلانية، وهذا ما يميزها عن عقلانية التنوير.

إن الرومانتيكية الألمانية قد تطورت عبر ثلاث مراحل مختلفة: الرومانتيكية المبكرة (برلين، حول um Tieck،Berlin))، والرومانتيكية العُليا (جينا، حول الأخوين شليجلJena، um Brüder Schlegel) والرومانتيكية المتأخرة (هايدلبرج، حول أرنيم وبرينتانوum Arnim und Brentano، Heidelberg)؛ ويرى الرومانتيكيون أن المجتمع لا يمكن تغييره إلا من خلال "ثورة" في مجالات الفكر والكتابة. ومن ثم تتبلور المُثُل والأهداف التي تشكل فن وأدب الرومانتيكيين. والفنان الرومانتيكي يتوق إلى الهروب من الواقع الذي يتم التعبير عنه من خلال رفض العقلانية. فالرومانتيكيون يعتقدون أنه يجب أن يكون هناك ارتباط مباشر بين الحياة والفن، ويعتبر الفن وسيلة تمكن من تأمل الواقع من خلال البعد الجمالي.(196)

---

195) باومر فرانكلين ـ ل: - **الفكر الأوربي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950** ـ الجزء الثالث (القرن التاسع عشر) ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989 ص: 19 - 22.

(196)Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - (Thessaloniki, Mai 2011) P: 4.

فبدلًا من الاهتمام بالعقل كما هو الحال في عصر التنوير ركزت الرومانتيكية على الجوانب اللاعقلانية، واللاواعية، والشعور، فهذه العناصر المميزة لفكر الرومانتيكيين هي التي تشكل طبيعة الإنسان. وفيها تتحقق قدرة الرومانتيكية على الابداع.

وبالنظر إلى الاختلاف الجوهري بين الرومانتيكية والمذهب العقلي في القرن الثامن عشر، نجد أن الثورة الفرنسية قد أثارت بدرجة كبيرة رد الفعل ضد المذهب العقلي المباشر لفولتير. والرومانتيكية تناهض التحليل العقلي المباشر، وتهتم بالجوانب اللاشعورية للتطور الثقافي في أي أمة ومن هذه الجهة فهي تختلف عن العقليين.(197) وبالعودة إلى الأفكار الرومانتيكية التابعة لفكرة الطبيعة بوصفها مجموعة عضوية حية نجد أن الفكرة الرومانتيكية للطبيعة يمكن أن تتحد مع الإدراك الظاهر للتطور التاريخي والحضاري المتواصل، وأهمية مراحل الماضي الحضارية لانكشاف إمكانية الروح الإنسانية(198). فالرومانتيكية قدرت المشاعر والعواطف حق قدرها، وعلى هذا الأساس يصبح الإنسان الرومانتيكي أرحب بكثير من الإنسان التنويري العقلاني المحدد. فإذا كان عصر التنوير قد بالغ في دور العقل وأهميته فإن الرومانتيكية قد أسرفت منذ البداية في استخدام المشاعر والعواطف والجوانب اللاشعورية.

إن الرومانتيكية من الناحية الأيديولوجية تأتي على النقيض من الحركة السابقة، حركة التنوير، حيث كان العقل، في إطار هذه الحركة، في الصدارة، وتم وضع العقل بشكل أحادي في خدمة ما هو مفيد. ففي مجال الفن/الأدب الرومانتيكي، يظهر اللاعقلاني الذي تم استبعاده من عصر التنوير في الصدارة وتتم مناقشة هياكل

(197) Barnes Harry Elmer – **History of Historical Writing** – Second Revised Edition – Devor Publications, INC.[New York 1963] PP: 178 – 179.

(198) Copleston, S.J. Frederick - **A History of Philosophy** - Volume VII : Fichte To Nietzsche – [New York 1965] PP: 16 – 17.

مثل الرغبات أو الجنون أو المرض أو الشهوانية. وفي وقت لاحق، تطورت الرومانتيكية ترتيبًا زمنيًا تقريبًا بالتوازي مع الفترة الكلاسيكية (1786-1832)؛ كان لكلا الحركتين موقف سلبي تجاه الثورة الفرنسية والمحاولات المقابلة لها في ألمانيا، لكن من الناحية الأيديولوجية، تعتبر الرومانتيكية بالمعنى الأوسع حركة معارضة للفترة الكلاسيكية. ولقد ناضل المؤلفون الرومانتيكيون من أجل الوظيفة الاجتماعية للفن، وكان هدف الشعر الرومانتيكي هو عدم الفصل بين الفن والحياة.(199) فالرومانتيكية بما تتضمنه من إبداع أدبي وشعري وفني وهذه مهارتها فإنها كانت من الناحية الأيديولوجية ثورة ضد الكلاسيكية وذلك على الرغم من أنهما كانتا متوازيتين.

إن الفكرة المحورية للرومانتيكية الجرمانية هي فكرة الحياة، التي يُنظر إليها على أنها مبدأ الواقع بأسره، سواء كان ماديًا أو اجتماعيًا أو روحيًا، وكهدف مثالي للفعل. والحياة بالنسبة للرومانتيكيين تتعارض مع الآلية والعقل التأملي. وما سيطر على فكر القرن الثامن عشر، في نظرهم، كان تصورًا آليًا وعقليًا، إما للطبيعة المادية، أو للمجتمع، أو للروح. هذا هو المفهوم الآلي والعقلي، الذي تحاربه الرومانتيكية الجرمانية. وهنا تجد، في قلب الرومانتيكية، التعارض بين العقل والحياة. الرومانتيكيون يعارضون الحياة بما ليس بحياة، مثل ما يتم فعله بما هو جاهز. إنهم يعارضونها باعتبارها قوة غامضة للخلق والتركيب للتحليل العقلي الذي يقسم الكل إلى أجزائه، ومن ثم يدمرها. كما أنهم يعارضونها باعتبارها قوة غامضة للتأليف الخلاق، كفعل عفوي ينتقل من الداخل إلى الخارج، إلى البناء الميكانيكي الذي يقتصر على تجميع الأجزاء المعطاة خارجيًا. يرى الرومانتيكيون هذه الحياة في الكائنات البيولوجية نفسها. وهم يدركون ذلك أيضًا في المجتمع: فالمجتمع بالنسبة لهم ليس آلة عقلية يمكن تفكيكها وإعادة بنائها عن طريق العقل التأملي، كما كان يعتقد المفكرون

(199)Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - PP: 3 , 4.

الفرنسيون الإنجليز في القرن الثامن عشر.[200] إن المهارة الرومانتيكية بهذا تقود إلى الحياة، فالرومانتيكيون يهتمون بالحياة بما هي حياة، سواء بالنسبة للإنسان أو المجتمع الإنساني، ويرفضون العقل المجرد، والإنسان في نظرهم ليس عقلًا كما فهمه التنويريون، ومن هنا ينشأ الصراع بين هاتين الحركتين، التنويرية والرومانتيكية. وفي الواقع صراع بين المهارة العقلية والمهارة اللاعقلانية.

وكتب أحد المفكرين الألمان وهو كليمنس برينتانو في عبارة هامة يقول فيها: "في(•) الحركة الرومانتيكية، يتم إدراك "الأنا" ووضعها في المقدمة؛ وهذا يفسر أيضًا تمثيل العالم العقلي ومشاعر وانطباعات الفرد. تعتمد النظرة إلى العالم أيضًا على "الأنا" وبشكل أكثر تحديدًا على منظور الأنا: بهذه الطريقة يمكن اكتشاف معنى الواقع وتفسيره. كما يلعب الفن الرومانتيكي دوًرا مناظرًا من خلال أشكاله: من خلال "إضفاء الطابع الرومانتيكي" على العالم، أي من خلال تمثيل الفرد ونظرته للعالم، التي تقوم على الفهم العقلي وتفسير العالم واكتشاف الذات."[201] فالرومانتيكية بهذا المعنى تنظر إلى العقل على أنه آلة عملية في يد الحياة. ومن ثم فإنها ثورة مضادة للطرق النظرية المجردة، وتهتم بالعناصر الطبيعية في الإنسان. فالأنا عند الرومانتيكيين تحتل مكان الصدارة، وتمثل العالم العقلي ومشاعر وانطباعات الفرد.

([200]) Berthelot René- Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste - (Paris, Librairie Félix Algan 1911] P: 61.

(•) In der romantischen Bewegung wird das “Ich” wahrgenommen und im Vordergrund gestellt; dieses erklärt auch die Darstellung der seelischen Welt, der Gefühle und der Eindrücke des Individuums. Von dem “Ich” und konkreter, von seinem Blickwinkel hängt auch die Weltanschauung ab: auf diese Weise kann der Sinn der Realität entdeckt und interpretiert werden. Eine entsprechende Rolle spielt auch die romantische Kunst durch ihre Formen: durch die “Romantisierung” der Welt, das heißt, durch die Darstellung des Individuums und seiner Weltanschauung, die auf seelischem Auffassungsvermögen basiert, kann die Interpretation der Welt und die Entdeckung des wesentlichen Sinnes deren geschafft werden.

([201])Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos P: 5.

هنا يمكن القول أن الرومانتيكية تهتم بالتأمل العاطفي والروحي وغيرهما من العناصر الطبيعية في الإنسان.

وعندما نفكر في النهضة الثقافية الألمانية العظيمة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فلابد أن نتذكر حركتين فكريتين: الرومانتيكية والمثالية. ومن الواضح أن هاتين الحركتين أساسيتان لفهم الثقافة الألمانية في هذا العصر. فمصطلح "المثالية الألمانية" يشير عمومًا إلى تقاليد الفلسفة من كانط إلى هيجل، وبشكل أكثر تحديدًا إلى المذاهب التي شرحها كانط وفيشته وشيلنج وهيجل من عام 1781 إلى عام 1801 تقريبًا. "الرومانتيكية" في تلك السنوات تعني الفترة المعروفة باسم الرومانسية المبكرة Frühromantik، وتشير إلى دائرة الشعراء والفلاسفة في فيينا وبرلين تشمل الأخوة شليجل، شيلينج، نوفاليس، شلايرماخر، هولدرلين، وتيك.[202] إن هذا التصنيف يعني وجود خلاف جوهري بين المثاليين بزعامة كانط وبين الرومانتيكيين حول طبيعة الإنسان.

ولنتساءل الآن: ما الفرق بين المثالية الذاتية والمثالية الموضوعية؟ وهل الرومانتيكية تنتمي إلى المثالية الذاتية أم أنها تنتمي إلى المثالية الموضوعية؟ والإجابة هي أنه توجد "مثالية" بالمعنى الذاتي، وبموجبها تشير "المثالية" إلى عالم وعي الذات الواعية بذاتها (سواء كانت تلك الذات تجريبية أو متعالية، فردية أو عالمية). وتوجد أيضًا "المثالية" بالمعنى الموضوعي، وبموجبها تشير كلمة "المثالي" إلى عالم النموذج الأصلي أو المعقول. يرى المثالي الذاتي أن كل شيء يقع ضمن تجربتنا، وإن لم يكن بالضرورة كل ما هو موجود، هو فقط لبعض الموضوعات الواعية بذاتها. يؤكد المثالي الموضوعي أن كل شيء ضمن تجربتنا - وفي الواقع كل ما هو موجود - هو مظهر أو تجلي أو تجسيد لبعض النماذج الأصلية أو المثالية. وإذا أردنا تعريف

---

(202) Nassar Dalia - The Relevance of Romanticism, Essays on German Romantic Philosophy (Oxford University Press 2014) PP: 30 – 31.

المثالية بالمعنى الذاتي، فإن الرومانتيكيين ليسوا مثاليين، وكانوا بالفعل يعارضونها. كان الرومانتيكيون الأوائل مقتنعين بضرورة وجود طريق وسط بين المادية الكاملة من ناحية والمثالية الذاتيةSubjective Idealism الكاملة من ناحية أخرى. كان هذا الطريق الأوسط هو مثاليتهم الموضوعية. إنها وحدها القادرة على تفسير العالم باعتباره مظهرًا للمثال الأعلى - وبالتالي تجنب المادية - ولكنها يمكنها أيضًا أن تسمح للعالم بالوجود مستقلاً عن الذات وبالتالي الهروب من المثالية الذاتية.(203) فحسب هذا الرأي تنتمي الرومانتيكية إلى المثالية الموضوعية.

إن مهارة الإبداع عند الرومانتيكيين لا تقتصر على الجوانب الشعورية والروحية والعاطفية فقط بل إنها أيضًا تتجه نحو التجربة الجمالية فالرومانتيكية هي شكل من أشكال اللاعقلانية، ولم يكن المقصود من المذهب الرومانتيكي المتمثل في أولوية التجربة الجمالية على أشكال التفكير الخطابي رفض العقل عمومًا أو تقييده، بل كان المقصود منه رفع أشكال العقل البديهية على الأشكال الخطابية. ولم يكن القصد منه أبدًا رفض العقلانية في حد ذاتها. ويصر المثاليون على شفافية الوجود بينما يؤكد الرومانتيكيون على غموضه. وعلى أية حال، فإن المثالية الموضوعية Objective Idealism لا تفترض أي مذهب حول معرفة ما هو مثالي أو ما هو معقول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان الرومانتيكيون مناهضين للتأسيسية antifoundationalist، في حين كان المثاليون أساسًا تأسيسيين في نظرية المعرفة الخاصة بهم. فلا يزال يوجد بالطبع، فارق كبير بين الرومانتيكيين وأسلافهم العقلانيين. في حين أن العقلانيين وضعوا الخبرة الجمالية aesthetic experience في مرتبة أدنى من قوى العقل، فإن الرومانتيكيين وضعوها فوقه.(204) فالرومانتيكية تؤكد إذن على اللاعقلانية ومناهضة التأسيسية وهي في ذلك تعارض المثالية، وأنها قد وضعت التجربة الجمالية فوق العقل وهي بذلك تعارض العقلانية. أما أن

(203) **Ibid** PP: 33 – 36.

(204) **Ibid** PP: 37 , 40.

الرومانتيكية تؤكد على اللاعقلانية فهذا واضح من التأكيد على القول بأن الرومانتيكية هي شكل من أشكال اللاعقلانية، ولا يعني هذا الموقف اللاعقلاني أن الرومانتيكية ترفض العقل رفضًا باتًا أو تقييده، وإنما الهدف الحقيقي عند الرومانتيكية هو رفع أشكال العقل البديهية على الأشكال الخطابية. والحقيقة هي أن الرومانتيكيين يؤكدون على أهمية العناصر اللاعقلانية في الطبيعة الإنسانية.

أكد الرومانتيكيون على الدور الإبداعي للفنان، ولم يتوقعوا أن يقوم الفنان ببساطة بتكرار مظاهر الطبيعة الخارجية. فالمعضلة الأساسية في هذه المفارقة تكمن في كيفية التأليف والتوفيق بين الإيمان الرومانتيكي بالإبداع الفني ومذهب تقليد الطبيعةimitation of nature، وهو عقيدة لم يتخل عنها الرومانتيكيون أبدًا، بل إنها تتطلبها فلسفاتهم.[205] وإذا انتقلنا إلى فلسفة الطبيعة الرومانتيكية فسنجد أن رايل وهو طبيب وعالم مشهور قد اهتم بهذه العلاقة.

لقد أشار رايل Reil إلى أن الفرق الرئيسي بين الفنان البشري والطبيعة هو أن الفنان البشري أخذ نموذجه من الطبيعة وكون صورته على مادة متمردة. لكن "الطبيعة، مثل بروتيوسProteus، تجلب كل شيء من نفسها؛ فهي المادة ذاتها، والأداة، والحرفية، والنموذج الأصلي. ثم تنفخ الروح في أشكالها، لأنها كلها واحد. ومع ذلك، تظل إليزElise الجميلة بدون الشعور، قطعة من الرخام الصامت". ففي دراسة رايل، ينتقل المرء من طبقة سطحية من التحليل، إلى الأساس الميتافيزيقي، الذي من خلاله يصل محرك التعليمية[•] Bildungstrieb إلى أهميته الحقيقية. وعلى المستوى الأكثر عمقًا، استحضر رايل نظرية شيلينج المطلقة السبينوزية. وأكد أن كل شكل يكمن في جوهره المطلق. وهكذا كانت هذه المادة "أم كل الأشياء المتناهية، وبقدر ما يتطور منها العالم المحسوس عمل الأفكار، يجب عليها أن تحمل تحت

([205]) **Ibid** PP: 41 – 42.

•) إن فكرة "Bildungstrieb" - والتي تعني شيئًا مثل "الإبداعي" أو "الدافع التكويني" - تركز على القوة الإبداعية الأصلية للبشر والتي مصدرها الطبيعة الإنسانية وتدفعنا إلى التكوين الثقافي.

الغطاء فكرة الكون المحسوس، كما تحمل البذرة نبات المستقبل". وبالتالي، فإن البناء كما عبر عنه في "تحول المادة ليس سوى مسعى للمثل الأعلى، الذي يعبر عن نفسه في الأشكال التي يخلقها، ليصبح موضوعيًا ولكي يمثل الهدف حقًا ما هو عليه بشكل مثالي".[206] إن فلسفة الطبيعة الرومانتيكية عند رايل تعني الانتقال من الشكل الظاهري من التحليل، إلى أساسها الميتافيزيقي.

إن الثورة الفكرية التي وصفها رايل كانت بالطبع تلك التي أحدثها الرومانتيكيون، وخاصة شيلينج. ومع شيلينج "دخلت الفكرة إلى ساحة المبدأ الميكانيكي"، وكان هو الذي اختزل قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين "العقل المتأمل". إن المزايا الفكرية الجوهرية لبرنامج رايل البحثي المستمد من الفلسفة الطبيعية الرومانتيكية قد تم تعزيزها وإقرارها في البيئة الدافئة والمشجعة التي نشأت خلال الازدهار الرومانتيكي. لقد حظيت الفلسفة الطبيعية الرومانتيكية بجاذبية قوية لأولئك الذين ارتفعت مخيلتهم في الهواء النقي المشرق الذي سكن فيه الشعراء. تنفس رايل بعضًا من ذلك الجو الذي حرك عمله التجريبي بدرجة كافية لإلهام قرن من الباحثين في مجال الطب والبيولوجيا.[207] ففلسفة الطبيعة الرومانتيكية كما هو الحال عند شيلينج كان لها تأثير بعيد المدى على رايل، وشيلينج كان هو الذي اختزل قوانين النشاط الطبيعي إلى قوانين العقل المتأمل. وهذه في حد ذاتها مهارة إبداعية تضاف إلى رصيد الرومانتيكية.

إن أول أصـــول الفكر الرومانتيكي كما يعلن رينيه بارتيلو، هو فرضـــية علمية، ســـيطرت على علم الأحياء، وخاصـــة الطب، لمدة ثلاثة أرباع قرن. لذلك، فهي فترة في تاريخ علم وظائف الأعضـــاء يجب أن نأخذها في الاعتبار أولاً إذا

([206]) Richards J. Robert - The Romantic Conception of Life, Science And Philosophy In The Age Of Goethe - (The University Of Chicago Press Chicago And London 2002) P: 281.

([207]) **Ibid** PP: 284 – 288.

أردنا أن نفهم فكرة الحياة. لقد تمكن تاريخ الفن وتاريخ الفلسفة حتى الآن من إخفاء أصل الرومانتيكية. ويجب أن نضيف أن هذا المفهوم للحياة يتفق مع مفهوم الغريزة السائد في التاريخ الطبيعي كما فهمه معظم علماء الطبيعة في القرن الثامن عشر. ويبدو لبارتيلو ثانيًا أن الرومانتيكية تولدت في ذهن أكثر من شاعر من رد فعل الفن ضد العلم. هنا إذن أصل آخر للفكر الرومانتيكي: إنه احتجاج الفنان على التفسيرات العلمية للعالم التي يعارضها برؤيته الملونة المفعمة بالمشاعر. لكن من الضروري التوضيح أكثر: وفي الفن نفسه، تعتبر الرومانتيكية احتجاجًا على المفهوم المعقول للغاية والمعقول جدًا للأدب والفن بشكل عام، والذي كانت تمتلكه الكلاسيكية الفرنسية. وأخيرًا، إلى جانب هذه التأثيرات العلمية والجمالية، ويعلن بارتيلو أنه لا بد من الإشارة إلى التأثيرات الدينية والصوفية. وفي مواجهة الفكر الفلسفي والاجتماعي في القرن الثامن عشر، تعهد عدد من المفكرين إما بالدفاع عن التقليد المسيحي، أو البروتستانتي، أو الكاثوليكي، أو تجديده، ولكن أولًا، وبشكل أكثر خصوصية وعمقًا، تقليد المسيحية البروتستانتية.[208] يؤكد بارتيلو إذن أن مفهوم الحياة هكذا يتفق مع مفهوم الغريزة. ويؤكد على رفض الفن للتفسيرات العلمية، وأخيرًا توجد المؤثرات الدينية والصوفية التي عارضت بدورها عقلانية التنوير.

إن ما تعهد بارتيلو بالدفاع عنه في التقليد المسيحي قبل كل شيء، والذي كان من المقرر استخدامه لما تبقى، لم يكن تقليد اللاهوت المدرسي، اللاهوت المنطقي الذي بدا للمسيحيين الرومانتيكيين مشابهًا جدًا لعقلية القرن الثامن عشر والذي ظهر فيه.[209] يقول بارتيلو: "هذا التجديد للمسيحية بشكل عام، وبشكل أكثر تحديدًا للبروتستانتية عن طريق التصوف، سرعان ما استعار، مثل تجديد الجماليات، صيغ الطب الحيوي، التي مزجها مع صيغ من التقاليد الصوفية. في اللحظة التي يمتزج

([208]) Berthelot René- Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste PP:68 , 69 , 70 , 71 , 72.

([209]) **Ibid** P: 72.

فيها التيار الصوفي والتيار الشعري والتيار العلمي، وأخيرًا، يجد الفكر الرومانتيكي نفسه متشكلًا، فيما هو أساسي، سواء في مبدأه أو في صيغه، وهو أكثر من أي مكان آخر وفي نوفاليس، بين شليجل، في شيلينج، في تيك، تم خلط هذه الأفكار المختلفة وصياغتها ككل بطريقة واضحة. وبهذا، تم دفع الرومانتيكيين، وخاصة نوفاليس وشيلنج، إلى استلهام جانب من فكر فيشته وكانط، كما استلهموا من جانب من فكر جوته وشيللر".[210] وحسب هذا النص استفاد الرومانتيكيون من فكر كانط وفشته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان لجايث وشيللر أثر بعيد المدى على الرومانتيكيين.

يعتقد بارتيلو أن الرومانتيكيين الألمان كانوا غير قادرين على شـرح جوهر الروح، لأن الروح شـأنها شـأن المجتمع، هي في الأسـاس حياة. وبالمثل عندما يتعلق الأمر بالكون المادي، فإن الآلية الديكارتية والآلية الفيزيائية النيوتونية الأكثر تعقيدًا بالفعل كانتا عاجزتين عن تفسير الطبيعة، لأن الطبيعة المادية أيضًا هي في الأساس حياة، ويجب علينا قبل كل شـــيء أن نســـعى فيها، من أجل ادراكها، لمبدأها الحيوي.[211] ويقول بارتيلو: "إن الفكرة الرومانتيكية تأتي بشكل أسـاسـي من الطب الحيوي الذي سـيطر على تفكير علماء الأحياء في أوروبا خلال النصـف الثاني من القرن الثامن عشـر والقرن العشـرين الثلث الأول من القرن التاسـع عشـر، من غلبة روحانية ستال إلى علم وظائف الأعضـاء التجريبي لكلود برنارد وهيلمهولت".[212] تكشـــف هذه الأفكار الرومانتيكية الألمانية عن أهمية البعد الحيوي الذي لا يقتصـــر على جانب واحد فحسـب، فحسـب الرومانتيكية الألمانية أن الروح والمجتمع وحتى الطبيعة ذاتها هي كلها حياة. وبالنظر في هذه القضـــية الحيوية عند الرومانتيكيين الألمان نلاحظ أنها تعارض الأفكار التأملية والمذاهب المثالية التي تسعى إلى تفسير الطبيعة الإنســـانية على أنها طبيعة عقلانية تمامًا. والجدير بالذكر وحســـب رأي

---

(210) **Ibid** P: 73.

(211) **Ibid** P: 62.

(212) **Ibid** PP: 65 , 66 , 67.

بارتيلو فإن الرومانتيكية الألمانية هي انعكاس للطب الحيوي الذي سيطر على تفكير علماء الأحياء الأوربيين.

والآن، وفي إطار مهارات الإبداع عند الرومانتيكيين نتحول إلى موضوع آخر يرتبط بالرومانتيكية وهو الأسطورة الخيالية، تعتبر الأسطورة الخيالية هي النوع الأدبي الذي جعل الشعر الرومانتيكي الألماني مشهورًا في جميع أنحاء العالم؛ تطورت الأسطورة في القرن التاسع عشر إلى نوع مستقل عن نصوص اللغات الأجنبية، وتزايدت أهميتها وعددها بشكل ملحوظ. الأسطورة الخيالية، كشكل من أشكال التعبير عند الرومانتيكيين، والمتضمنة برامجيًا في شعرهم، تحتل مكانة بارزة. وكجانب من هذه الحركة، بدأ الاهتمام العلمي بالأساطير الخرافية والتقاليد الشعبية. فقد خلقت هزائم ألمانيا خلال الحروب النابليونية جوًا ساد فيه عدم اليقين والانحدار الثقافي. لقد قدمت الأزمة المعنية، الأوساط العلمية البرجوازية بشكل خاص، الدافع للبحث عن الهوية الثقافية. ولتحقيق هذا الهدف، أي تطوير/تدعيم الهوية الثقافية، حدث تحول إلى الجذور الثقافية للأمة الألمانية: لقد كانوا من الشعب. نشأت المصادر الأدبية المنقولة شفهيًا في العصور الوسطى، عندما كان يُنظر إلى الأشخاص الرومانتيكيين على أنهم مبدعو الأدب الوطني. وقد شهدت العصور الوسطى اهتمام الرومانتيكيين بالأساطير الخيالية والأغاني والأساطير، والتي كانت بمثابة دليل على المجتمع النقي.[213] نلاحظ هنا أن الرومانتيكيين الألمان يهتمون اهتمامًا علميًا بالأساطير الخيالية لأنها تعبر عن هوية الأمة الألمانية. وهذا هو الإبداع في حد ذاته.

وتتضمن مهارات الإبداع عند الرومانتيكيين أيضًا موضوع الأساطير الخيالية، والجدير بالذكر هنا هو أن الأسطورة الخيالية ترتبط ارتباطًا مباشرًا

(213)Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - PP: 8 , 9, 36.

بالظروف الاجتماعية المعاصرة، وقد تم اختيارها عن وعي كشكل من أشكال التعبير من جانب الرومانتيكيين لأنها عبارة عن وسيلة مثالية لنشر أفكارهم. إن الأفكار والرسائل التي أراد الرومانتيكيون نقلها من خلال أدبهم تمكنت من الانتشار إلى جمهور واسع من خلال الأسطورة الخيالية، لأنها كانت تحاكي نوعًا شائعًا بشكل خاص لدى الناس: إن ما هو جذاب كجزء من الحياة الواقعية، والزخارف الخيالية وتكامل سمات مملكة القصص الخيالية في الحياة الواقعية (مثل الحيوانات الناطقة) تمثل مكونات تتطور بمقتضاها حياة الإنسان في وقت واحد على مستويين، أحدهما حقيقي والآخر غير واقعي، لأن عالم الأسطورة الخيالية والعالم الحقيقي يمثل الوحدة غير العقلانية والسحرية والتعبير المكثف ويمكن وصف اختيار هذا النوع كشكل من أشكال التعبير، وبشكل أكثر تحديدًا، الخصائص التي تميزه، بأنه رد فعل ضد التنوير: ففي النظرة التنويرية للعالم، العقلانية هي الركيزة ومن ثم استبعاد الشعور والخصائص ذات الخرافات. ووظيفة الأسطورة الخيالية الرومانتيكية توصف بأنها اجتماعية من حيث ارتباطها بشكل واضح أو من خلال وظيفتها الرمزية بالظروف الاجتماعية المعاصرة. والأساطير الخرافية كموضوع رئيسي للكثيرين هي محاولة لتقديم الواقع المعني ببراءة أصلية.[214] وخلاصة هذا كله أن الأساطير الخيالية عند الرومانتيكيين هي الوسيلة المثالية لنشر أفكارهم. وأن عالم الأسطورة الخيالية والعالم الحقيقي يمثلان الوحدة غير العقلانية والسحرية.

([214])**Ebenda** PP: 37 – 38.

134

الفصل السابع

المهارات الفلسفية المعاصرة

في الفلسفة منذ بداية القرن العشرين، كانت المهارات متنوعة وشاملة، ومن أبرزها التفكير النقدي العميق والقدرة على التعامل مع مفاهيم معقدة مثل الوجودية، والعبثية، والكينونة. كما ركزت على مهارات التحليل الفلسفي والمنطقي، بالإضافة إلى القدرة على دمج الفلسفة مع العلوم الاجتماعية والنفسية، والتعامل مع قضايا مثل الهوية، والحرية، والعدالة. وكان هناك أيضًا اهتمام كبير بالتفكير التأملي والقدرة على التفاعل مع الفلسفات المعاصرة والمتطورة. كل هذه المهارات شكلت ملامح الفلسفة الحديثة.[215]

أولًا: التفكير النقدي كممارسة ثقافية:

من خلال مراجعة التفكير النقدي كمنهج فلسفي، يُلاحظ بسهولة أن التفكير النقدي متجذر في الثقافة الغربية. يُفترض أن الفرد الذي ينشأ في مثل هذه الثقافة الغربية سيتعلم "من خلال المسام" لأن التفكير النقدي ممارسة اجتماعية. ووفقًا لأتكينسون، فإن التفكير النقدي ممارسة اجتماعية، مما يعني أنه من الشائع والضمني لأفراد المجتمع التفكير بشكل نقدي من أجل الاستمرار بسلاسة في المجتمع. وبالتالي، فإن الطلاب الذين ينتمون إلى مثل هذه الخلفية الثقافية سيتعلمون بشكل طبيعي اكتساب مهارات التفكير النقدي أو الميل إلى النقد، حيث سيتم تربيتهم وتعليمهم اتباع التقاليد الثقافية حتى قبل ذهابهم إلى المدرسة.[216] يعني هذا أن النقد مهارة أساسية متجذرة في الثقافة الغربية، لكننا نرى أنها مهارة لم تكن وليدة اليوم، بل إنها قديمَّة جدًا ظهرت

([215])OpenAI, Chat GPT(30, december,2025).

https://chat.openai.com/chat.

[216])Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, **An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective**, PP: 72-73.

في المجتمعات والثقافات السابقة فقد استخدمها الفلاسفة والعلماء المسلمون وليس هذا فحسب لقد كانت سائدة في العصور القديمة.

إذا كان التفكير النقدي ممارسة اجتماعية، فيمكن الاستنتاج أن التفكير النقدي خاص بالثقافة الغربية. سيؤدي ذلك إلى تهميش الثقافات الأخرى. وهنا يطرح السؤال عما إذا كان من الممكن تطبيق التفكير النقدي بخصائصه الغربية في ثقافات أخرى، مثل الثقافات الشرقية. لا يمكن إنكار أن التفكير النقدي يجب أن يمثل مجموعة من الممارسات والمعايير الاجتماعية الغربية، على سبيل المثال، يُقدّر التفكير النقدي الفردية، وسيتم تعلم المعرفة من خلال المناقشة وما إلى ذلك. في المقابل، من المعروف على نطاق واسع أن الثقافة الشرقية تُقدّر الجماعية والانسجام داخل المجموعة. بالنظر إلى الاختلافات الثقافية، ذكر أتكينسون أربعة أسباب لمعلمي TESOL ليكونوا حذرين بشأن تبني التفكير النقدي في فصولهم الدراسية. وهي: (أ) قد يكون التفكير النقدي أقرب إلى ممارسة اجتماعية غير ظاهرة منه إلى مجموعة سلوكيات تربوية محددة وقابلة للتعليم، (ب) يمكن انتقاد التفكير النقدي، وقد تم انتقاده بالفعل، بسبب طابعه الحصري والاختزالي؛ (ج) قد يكون تعليم التفكير لغير الناطقين باللغة محفوفًا بالمشاكل الثقافية، و(د) بمجرد تعليمها، لا يبدو أن مهارات التفكير تنتقل بشكل فعال خارج سياقات تعليمها الضيقة.[217] يجب النظر إلى التفكير النقدي إذن كمهارة ضرورية لا غنى عنها انتشرت في كافة الثقافات المختلفة.

يرى أتكينسون وكوتيليه وإيجيج أن التفكير النقدي يبدو غير متوافق مع الثقافات الأخرى. ومع ذلك، انتقد كوبوتا تصريح أتكينسون ووصفه بأنه "شكل من أشكال التنميط الثقافي". ووفقًا لكوبوتا، فإن التفكير النقدي مهارة عالمية يمكن للمتعلمين من جميع الثقافات الوصول إليها. ومن وجهة نظر كوبوتا، يمكن الاستنتاج أن التفكير النقدي ليس خاصًا بالثقافة الغربية فحسب، بل يمكن أيضًا تعليمه للطلاب

---

217) **Ibid** P: 73.

من ثقافات أخرى. كما أكدت النتائج التجريبية أن التفكير النقدي ليس خاصًا بالثقافة الغربية فقط. تشير الدراسات إلى أنه على الرغم من وجود اختلافات ثقافية بين السياقات الغربية والشرقية، فإن هذه الاختلافات لا تعيق بالضرورة تطبيق التفكير النقدي في ثقافات أخرى. ومع ذلك، يجب مراعاة أسلوب التدريس المناسب نظرًا للاختلافات الثقافية.[218] إن مهارة النقد قد اختلف حولها العلماء فمنهم من أرجعها إلى أصول غربية ومنهم من رفض هذا الرأي واعتبرها مهارة مشتركة موجودة في الثقافات الأخرى، ولكن بصور مختلفة، وأنا شخصيًا ميال إلى هذا الرأي الأخير، لكنها في نظرنا مهارة جوهرية ملازمة للإنسان منذ القدم، ومع مرور الوقت تطورت بطرق عديدة سواء في العلوم الإنسانية والاجتماعية أو في العلوم الطبيعية وغير ذلك.

ثانيًا: المهارات الوجودية تأملات فلسفية في الذات والمعنى:

التأمل الذاتي مهارة في فهم الذات والبحث عن المعنى الشخصي، وتقبل عدم اليقين، ومهارة في التعامل مع الغموض، والأسئلة الوجودية بدون إجابات قاطعة، والمسؤولية الشخصية مهارة في اتخاذ القرارات وبناءً على القيم الشخصية.[219] ويعد تاريخ الوجودية تاريخ عاصف منذ بدايتها في القرن التاسع عشر حتى ازدهارها في منتصف القرن العشرين وقد وصفت الوجودية بأنها عبارة عن مزج من سوداوية الشمال وإباحية باريس، وبرغم الانتقادات العديدة التي انبعثت من الكنيسة ومن الجماعات أيضًا فإن الوجودية قد حظيت بإعجاب وتأييد الكافة. وعادة ما ينظر إلى "سورين كيركجارد" Soren Kierkegaard [1813 – 55] على أنه مؤسس الوجودية التأليهية، وإن كان "بليز باسكال" Blaise Pascal [1623 – 62] قد سبق له تصور الكثير من شواغلها، وبصفة عامة يعتبر "فردريش نيتشه" Friedrich

218) **Ibid** PP: 73-74.

(219)OpenAI, Chat GPT(11, January, 2026). https://chat.openai.com/chat.

[1900 – 1844] Nietzsche كمؤسس للفرع اللاديني من الوجودية. وبطبيعة الحال وفي القرن العشرين تشتمل قائمة الفلاسفة الوجوديين على أسماء "مارتين هايدجر" [1976 – 1889] Martin Heidegger و "كارل ياسبرز" Karl Haspers [1883 – 1969]، و "جابريل مارسيل" Gabriel Marcel [1889 – 1973]، و "جان بول سارتر" [1980 – 1905] Jean-Paul Sarter. ويعد هذا التعبير عن المعتقدات الوجودية في صورة أدبية ركنًا متممًا للحركة دائمًا [220]. ولسنا بحاجة إلى ذكر أسماء الأدباء الذين ينتسبون إلى الحركة الوجودية.

تتجلى المهارة الفلسفية الأساسية في الفلسفة الوجودية في مهارة التحليل الذاتي العميق والاختيار المسؤول. إنها تدريب للوعي على مواجهة حقيقة أن "الوجود يسبق الماهية"، مما يفرض على الفرد عبء الحرية المطلقة. هذه المهارة تتطلب من الذات أن تمارس النقد الجذري لكل القيم والأعراف المسبقة، وأن تتبنى موقفًا أصيلًا في تحديد المعنى والقيمة من خلال الأفعال. فبدلًا من البحث عن إجابات جاهزة، يتعلم الفرد الوجودي كيف يواجه القلق الوجودي الناتج عن مسؤوليته الكاملة عن ذاته وعن البشرية، ليصبح بذلك خالقًا لقيمه. [221]

إن الوجودية تنطلق أساسًا من المنظور العيني للكائن البشري الحق في تعينه وفردانيته مثلما هو موجود في "الهنا" Here and Now، والآن ومن ثم فإن الوجودية تزدري كل ما هو مجرد وبعيد عن الوجود الشخصي الكثيف. وعندما ننطلق من مستوى الكائنات البشرية في العالم، بأن نحاول أن نفهم ما يقابل الإنسان ويواجهه كوجه من حقيقته النفسانية، فإننا ننقاد إلى أحد جوانب الفلسفة الوجودية. ولما كانت طريقة الإنسان في الوجود قد جعلته على وعي بلا وجوده في ختام المطاف، فإنه يتبنى موقفًا يقوده إلى العمل من أجل أن يحقق ذاته. وتؤكد الوجودية أنه من الحق أنه

([220])Porter Burton – The good Life [Collier Macmillan Publishers] P: 211.

([221]) Manus AI، "عبارتان فلسفيتان حول المهارات الفلسفية"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 21 يناير 2026.

يتعين عليه أن يعمل لأنه لن يصبح كائنًا بشريًا، أو خليقًا بهذه الصفة، إلا إذا فعل ذلك، لأن الفشل في تحقيق الاختيار إنما هو الفشل في تحقيق إنسانيته، إن ذلك الذي يجعل الكائنات البشرية تحقق ذاتها أساسًا ينشأ من اختياراتهم المشخصة: وعلى حد قول سارتر "فنحن نتاج أفعالنا" The sum of our actions ونخلق أنفسنا بفضل ما نقدمه من التزامات. فأفعالنا ليست نتاج أي شخصية مجردة، ولكن شخصيتنا نتاج أفعالنا. وعندما نختار فإننا نضع حدود ذواتنا ونتحمل مسئولية نوع الشخص الذي نتحول إليه، فالمسئولية تجئ أساسًا كنتيجة للاختيار. .[222]

لقد ميز سارتر بين حالة كينونة الأشياء وكينونة البشر، إنه يؤكد ويقرر أن الأشياء تحمل خصائصها الأساسية عندما تأتي إلى الوجود. والمثل الذي ذكره سارتر لتصوير هذه المسألة هو "فتاحة الورق" فهذه الفتاحة يجب أن يكون شكلها قد ارتسم في ذهن مخترعها قبل أن توجد، وبمجرد وجودها، فإنها لم تنم وتتحول إلى شيء آخر غير ما يعني بكلمة "فتاحة الورق" أما بالنسبة للبشر فإن الأمر على عكس ذلك تماماً، فإنها [الكائنات البشرية] توجد أولاً ثم تضع بعد ذلك ماهيتها باختياراتها وأفعالها، فالوجودية تنظر إلى البشر على أنهم مجموعة أفعالهم. فالوجودية ترفض جميع صور الحتمية، كما طبقت على الإنسان مفضلين قصر استعمال التفكير السببي أو العلي على الأشياء ذات الخصائص الثانية وحدها، والوجودية أيضاً تنكر نظريات الطبيعة الإنسانية برمتها، لأن النظر إلى الإنسان على أنه يملك طبيعة خاصة عندما يأتي إلى الوجود سيحوله إلى شيء سبقت ماهيتة وجوده. والإنسان في نظر الوجودية هو عبارة عن حصيلة أفعاله.[223]

([222]) **Ibid** PP: 214.

([223]) **Ibid** PP: 214 – 215.

إذا كنا قد تحدثنا عن موقف الوجودية من الوجود والماهية من حيث إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، وهذا على عكس الأشياء حيث إن ماهيتها تسبق وجودها فيتعين علينا الآن أن نتحدث عن "المنهج الوجودي". إن الوجودية لا تثق على الإطلاق في المناهج التجريبية والعقلية، وتعتقد بأن التجريبي عندما يستعين بتقنيات المنهج العملي، فإنه يظل مشاهداً بعيداً لا يغوص أبدًا في صميم بحثه، ويشيد الوجودي بالباحث الذي ينطلق من الصفر ولا يعير اهتماماً للبحوث التي سبقته. وكان الاسم الأول الذي أطلق على المنهج الوجودي هو المنهج الفنومنولوجي، ولقد صاغه مختلف الوجوديين على أشكال مختلفة، فمثلاً اعتبره جبريل مارسيل تركيزًا على أولوية التجربة على الفكر المحض. وعرفه هايدجر بأنه تحليل لكيفية كشف الوجود نفسه للوعي، وعلى ما يبدو فإن المنهج الوجودي في معناه هو الإدراك الحدسي للوجود الأساسي لكل ما يصادفه وعينا في عالم الظواهر. وتعتمد الوجودية على المنهج الفنومنولوجي لفهم الأحوال الإنسانية ومختلف الظواهر التابعة للعدم والوجود والحرية والأصالة والالتزام وغير ذلك. إن الوجودية تنظر إلى الإحساسات والمشاعر والحالات الوجدانية عمومًا على أنها أسمى من العقل، ومن هنا فإنهم لا يسعون إلى محاولة البرهنة على صدق أفكارهم بإتباع القياس المنطقي أو الاعتماد على تعاريف ضعيفة أو استعمال مقص المنطق عند تحديد معانيها، بل أنهم يحاولون إثارة الاهتمامات الشخصية بالاستثارة الشاعرية. وتنزع الوجودية إلى استثارة إدراكنا الوجداني والذاتي للحقيقة بواسطة الإثارة المباشرة الفورية، بدلاً من النزوع إلى العقلانية. وعندما نصغي على الدوام ونزعن للعقل، فإننا في نفس الوقت نتخلى عن حريتنا، لأننا عندئذ سنعجز عن التفكير أو العمل تبعاً لمشيئتنا، ونكتفي بإتباع ما يمليه العقل، فالوجودية تعتقد بأنه ينبغي علينا أن نتحرر من أصفاد العقل إذا أردنا أن نحقق وجودنا بصورة كاملة، يعني علينا أن نكون أحرارًا للعمل على نحو عقلي أو

لا عقلي تبعًا لما نشاء. وعند الوجودية أيضًا أننا سنكون مجرد آلات لا تتصل بأي صلة ولا تمت إلى البشرية بأية علاقة إذا أذعنا واتبعنا المنطق.[224]

وفي نظر الوجودي فإن الفعل لكي يصدر عنا ويحتسب فعلًا وينسب إلينا لابد أن يكون اندفاعياً وتلقائيًا. وبهذا تضع الوجودية المشاعر فوق العقل، والذاتية فوق الموضوعية، وتنحاز نحو الفنومنولوجية بدلاً من انحيازها نحو التجريبية أو المذهب العقلي عندما أعطى اهتمامًا على التجربة المباشرة للوجود الإنساني وفضلها على النظريات المحضة التي نشتق بواسطتها موضع الإنسان في الكون. تؤكد الوجودية أنه بالاعتماد على هذه السبل سيتحقق فهمنا للحالة الإنسانية، وما ينتابها من جزع، وبما يتم إدراكنا فيها من موانع يضعها اللاوجود، ومكوناتها التي تدعونا إلى القيام بالالتزامات، وبذلك نهتدي إلى تحقيق إنسانيتنا وفرديتنا. فلابد من أن نواجه العدم.[225] تلك هي طبيعة الوجودية التي ترفض الاهتمام بالتفكير النظري المجرد، وتركز على جانب الاحساسات والمشاعر. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نؤكد على أن هذه الطبيعة التي تقوم على الإحساسات والمشاعر في الإنسان قد انبعثت على يد الفيلسوف "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر.

ثالثًا: المهارات البرجماتية "تطبيقات عملية فى اتخاذ القرارات":

إن من المهارات البرجماتية المرونة في التفكير، والقدرة على التكيف مع الظروف المتغيرة، التركيز على النتائج، والاهتمام بالنتائج العملية بدلًا من النظريات، وحل المشكلات بشكل عملي، والبحث عن حلول فعالة قابلة للتطبيق. إن ربط الفكر بالواقع أو بالعمل مهارة برجماتية، إنها القدرة على ربط الأفكار بالنتائج العملية أي تحويل المفاهيم النظرية إلى تطبيقات واقعية فعالة، والتأكيد على نتائج العملية وهو

([224]) **Ibid** PP: 215 – 218.

([225]) **Ibid** PP: 218 – 219.

الحرس على أن تكون الأفكار قابلة للتنفيذ، وتحقق فائدة ملموسة.[226] وهذه كلها سيتم الحديث عنها كمهارات عملية برجماتية بصورة موجزة.

إن المهارة العملية في البرجماتية يُنظر إليها من خلال عملية ربط الفكر بالنتائج العملية. فالفلسفة البرجماتية تهتم بالعمل المفيد النافع. وإن الفكرة التي لا تتحقق عمليًا تعد فكرة باطلة لا جدوى منها وينبغي استبعادها، وهذه مهارة عملية تختلف عن المهارات النظرية التأملية المجردة. وقد تحدد الاتجاه البرجماتي أو العملي أولًا على يد الفيلسوف الأمريكي [تشارلس ساندرس بيرس 1839 – 1914] "فاتشارلس بيرس" على هذا النحو يعد المؤسس الحقيقي للمذهب البرجماتي في مقال له بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" وهو في هذا البحث يقرر أن تصورنا لموضوع ما، هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار ونتائج عملية ليس إلا. ومعنى هذا أن معيار الحقيقة هو العمل الفعال وليس الحكم العقلي. وهذا معناه كذلك أن العمل مبدأ مطلق مما يترتب عليه أن يتصف العالم بالتنوع والتفسير لأن البرجماتية مذهب كثري يرى العالم متكثرًا ويعارض الأحادية والجبرية. وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التي تحدد مصيره. وهو فعل متكثر أيضًا أي متعدد بتعدد الكائنات. ومن هنا سوف نلاحظ أن أفكار بيرس كانت عبارة عن مدخل أو مقدمات بدأ منها وليم جيمس[227]. ويرى بيرس أن فكرتنا عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء. فليست معتقداتنا في نظر بيرس سوى قواعد للعمل أو السلوك، وليس التفكير برمته سوى نقطة بداية أو مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية. ووفقًا لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قدر مستطاع من الوضوح والجلاء، فليس علينا سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تمخضها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي

([226])OpenAI, Chat GPT(11, January, 2026).
https://chat.openai.com/chat.

[227]) دكتور عبد الوهاب جعفر ـ **مقالات الفكر الفلسفي** [دار المعرفة الجامعية 1990] ص : 482.

نتوقع حدوثها نتيجة لها، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حسابًا لها.[228] وبكلمات قليلة يمكننا القول بأن البرجماتية تنظر إلى النتائج العملية المفيدة التي تترتب عن الفكرة. ومن هنا فإن الفكرة يمكن الحكم عليها بالصدق بقدر مطابقتها للواقع. هنا تكمن مهارة الربط بين الفكر والعمل.

تتمثل المهارة الفلسفية الجوهرية في الفلسفة البرجماتية في مهارة التفكير الإجرائي وحل المشكلات. هذه المهارة تحول الفكر من غاية تأملية إلى أداة عملية لتقييم الأفكار والمعتقدات بناءً على نتائجها وتطبيقاتها العملية. فالمفكر البرجماتي يمتلك مهارة التحقق التجريبي، حيث يرى أن الحقيقة ليست مطلقة، بل هي ما "يثبت نجاحه" في سياق التجربة الإنسانية. هذا المنهج ينمي القدرة على التكيف والمرونة، ويجعل من المنفعة العملية المعيار الأسمى لصدق أي فرضية، مما يدفع إلى التفكير النقدي الموجه نحو الفعل والتغيير.[229]

وفي سياق المهارة العملية التي تُنكر المهارات التأملية المجردة يُلاحظ أن الاتجاه البرجماتي كما يتصوره "جيمس" هو اتجاه يستبعد تمامًا المبادئ والمقولات والتصورات المفروضة لكي يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستقبلية. وهذا الاتجاه بالإضافة إلى ذلك ليس مذهبًا، بل هو منهج أي أداة للبحث نستعين بها في تغيير صفحة الواقع. ولذا فهو يعارض النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود في ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع. فالحقيقة صفة للفكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة. ومن هنا يمكننا التأكيد على أن فلسفة وليم جيمس فلسفة تجريبية متطرفة لأنها تعارض الفلسفات المثالية، كما يمكن التأكيد على أن الواقع البرجماتي هو واقع متكثر يتصف بالتعدد والتغير ويتجه نحو المستقبل. فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية في نفس الوقت. وهنا ثمة تقارب بين

---

228) دكتور زكريا إبراهيم ــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1968] ص : 32.

229) Manus AI، "عبارتان فلسفيتان حول المهارات الفلسفية"، منصة Manus للذكاء الاصطناعي، 21 يناير 2026.

"جيمس" وبين المذاهب التي لا تؤمن إلا بالجزئي ولا تتعلق إلا بالمشخص.[230] فالبرجماتية بهذه الطريقة تعارض المذاهب الميتافيزيقية المجردة وذلك لعجز هذه المذاهب عن النظر في النتائج العملية التي تنشأ عن الأفكار الصادقة. والبرجماتية بهذه المهارة المنهجية تربط الفكر بالواقع وبنتائجه العملية المفيدة للإنسان والمجتمع على السواء.

---

[230]) دكتور عبد الوهاب جعفر ــ **مقالات الفكر الفلسفي** ص : 483.

قائمة المراجع

أولًا: المراجع العربية:

1. أ.س.رابوبرت ـ مبادئ الفلسفة ـ ترجمة أحمد أمين [مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطابعة الأولى 1928].

2. ابن رشد أبو الوليد ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ دراسة وتحقيق محمد عمارة [دار المعارف بمصر 1972].

3. ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة الطبيعيات ـ الطبعة الثانية [دار العرب للنشر 1989م.].

4. أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين. الجزء الأول [دار زهران للنشر والتوزيع سنة 1957 م].

5. أبو حامد الغزالي ـــ المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين [مكتبة الجندي 1973].

6. أبو حامد الغزالي ـــ معارج القدس [مكتبة الجندي 1968].

7. أحمد فؤاد الأهواني ـــ الفلسفة الإسلامية [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985].

8. أحمد واعظي ـ الإنسان من منظور الإسلام ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة عبد الله البوغبيشي [مكتبة مؤمن قريش ـ بيروت 2016].

9. إمام عبد الفتاح إمام ـ الفلسفة الحديثة والمعاصرة [دار الثقافة 1986].

10. أميرة حلمي مطر. الفلسفة عند اليونان. [دار النهضة العربية 1982].

11. باومر فرانكلين ـ ل: ـ الفكر الأوربي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950 ـ الجزء الثالث (القرن التاسع عشر) ترجمة أحمد حمدي محمود ـ [الهيئة المصرية العامة للكتاب1989].

12. برتراند رسل ـ النظرة العلمية ـ ترجمة عثمان نويه ومراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن [المركز القومي للترجمة 2015].

13. برتراند رسل ـ حكمة الغرب ـــ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ الجزء الثاني ـ ترجمة فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1983].

14. بول موي ـ المنطق وفلسفة العلوم ـ ترجمة حسن زكريا [دار نهضة مصر بدون تاريخ].

15. توشيهيكو أيزوتسو ـ الله والإنسان في القرآن ـ علم دلالة الرؤية القرآنية للعام ـ الطبعة الأولى ـ ترجمة هلال محمد الجهاد [المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت 2007].

16. چود ــ فصول في الفلسفة ومذاهبها ــ ترجمة ال عطية محمود هنا وال ماهر كامل [مكتبة النهضة المصرية 1956].

17. حسن حنفي ـ دراسات إسلامية [مكتبة الإنجلو المصرية].

18. زكريا إبراهيم ــ دراسات في الفلسفة المعاصرة ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1968].

19. الزواوي بخوره ـ الإنسان في الفلسفة الإسلامية ـ بحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية [المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ الكويت 2015].

20. زين الدين أبي يحيي زكريا بن محمد أحمد الأنصاري السنيكي ـ غاية الوصول إلى شرح لب الأصول ـ تشرف بخدمته د. مصطفى بن حامد بن سميط [دار الضياء للنشر والتوزيع ـ الكويت ـ بدون تاريخ].

21. زينب الخضيري ــ أثر ابن رشد في العصور الوسطى [مكتبة الإنجلو المصرية 1995].

22. صلاح قنصوه ـ فلسفة العلم [دار التنوير للطباعة والنشرِ 2008].

23. عاطف العراقي ــ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد الطبعة الخامسة [دار المعارف 1993].

24. عبد الرحمن بدوي ـ أرسطو ـ وكالة المطبوعات الكويت [دار العلم بيروت ـ الطبعة الثانية 1981 م].

25. عبد الرحمن بدوي ــ أفلاطون ــ [دار العلم 1979].

26. عبد الرحمن بدوي ـ مناهج البحث العلمي [دار النهضة العربية 1968].

27. عبد الله الأنصاري الهروى ـ منازل السائرين [دار الكتب العلمية ــ بيروت ـ لبنان 1408هـ ـ 1988م].

28. عبد الوهاب جعفر ـ مقالات الفكر الفلسفي [دار المعرفة الجامعية 1990].

29. على سامي النشار ــ مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي [دار المعرفة الجامعية 1999].

30. على سامي النشار ــ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الجزء الأول ــ الطبعة الثانية [دار المعارف بالإسكندرية 1962].

31. فرح انطون ــ فلسفة ابن رشد [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993].

32. فيصل بدر عون ـنظرية المعرفة عند ابن سينا [مكتبة سعيد رأفت 1981م].

33. كارل همبل ـ العلوم الطبيعية ـ ترجمة وتعليق جلال محمد موسى [دار الكتاب المصري 1976].

34. مالك بدري كولين آن وارد ـ طبيعة الإنسان بين الإنسانية والعلمانية والإسلام ـ الطبعة العربية الأولى ـ جمع وتحرير: ال فتحي بن جمعة أحمد [دار جامعة حمد بن خليفة للنشر 2017].

35. ماهر عبد القادر ـ أصول البحث العلمي ـ الطبعة الثانية [2006].

36. محمد ثابت الفندي ــ فلسفة الرياضة [دار المعرفة الجامعية 1971].

37. محمد ثابت الفندي ــ مع الفيلسوف ــ [دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية 1987].

38. محمد على أبو ريان ــ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام [دار المعرفة الجامعية 1980].

39. محمد علي أبو ريان ـ الفلسفة ومباحثهاـ مع ترجمة كتاب [المدخل إلى الميتافيزيقا] لبرجسون [دار الوفاء للنشر، الطبعة 2015].

40. محمود رجب ـ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ـ الطبعة الثانية [دار المعارف 1986].

41. محمود زيدان ــ مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة [دار المعرفة الجامعية 1990].

42. محمود فهمي زيدان ــ مناهج البحث الفلسفي.

43. مراد وهبه ــ ملاك الحقيقة المطلقة [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1969].

44. مصطفى النشار، التفكير الفلسفي، المبادئ - المهارات و وتطبيقاتها (الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٣).

45. مصطفي النشار ـ مدخل جديد إلى الفلسفة ـ [دار قباء 1998].

46. نزار العاني، الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، [دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1998].

47. نورمان ق. كانتور ــ التاريخ الوسيط قصة حضارة البداية والنهاية ـــ الجزء الأول ترجمة وتعليق قاسم عبده قاسم ــ الطبعة الخامسة [1997].

ثانيًا: المراجع الإنجليزية:

1. Barnes Harry Elmer – History of Historical Writing – Second Revised Edition – Devor Publications, INC.[New York 1963].

2. Baumer L. Franklin – Modern European Though [London 1977].

3. Cashman Greg – What Causes war? An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014].

ـ جورج كاشمان ـ لماذا تنشب الحروب ـ ترجمة أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول.

4. Cassirer - Rousseau , Kant, Coethe – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [University Press, 1947].

5. Copleston, S.J. Frederick - A History of Philosophy - Volume VII : Fichte To Nietzsche – [New York 1965].

6. Descartes Rene - Meditations on First Philosophy- Translated by DONALD A. CRESS [HACKETT PUBLISHING COMPANY Indianapolis /Cambridge1998].

ـ ديكارت ـ التأملات في الفلسفة الأولى ـ ترجمة عثمان أمين.

7. Frank Thilly – A History Of Philosophy ,Henery Holtoud – Company [New York 1866].

8. Hospers John ; an Introduction to philosophical analysis.

9. Löwith Karl, Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History (The University of Chicago, 1949).

10. Lu Chunxia & Swatevacharkul Rosukhon, An Analysis of Critical Thinking from the Philosophical, Reflective, Cognitive and Cultural Perspective (Canadian Center of Science and Education, November 17, 2020).

11. Narimane Koussa, The Importance Of Philosophical Thinking Skills In Scientific Research (International Journal of Innovative Technologies in Social Science, 2025).

12. Nassar Dalia - The Relevance of Romanticism, Essays on German Romantic Philosophy (Oxford University Press 2014).

13. Porter Burton – The good Life [Collier Macmillan Publishers , London 1980].

14. Richards J. Robert - The Romantic Conception of Life, Science And Philosophy In The Age Of Goethe - (The University Of Chicago Press Chicago And London 2002).

15. Sanantagraha Arnastya Iswara, Mahadewi Erlina Puspitaloka, The Crossroads of Philosophy: A Critical Reflection (International Journal of Educational Research & Social Sciences).

16. Schacht Richard –Classical Modern Philosophers Descartes to Kant–[Taylor & Francis e–Library 2003].

17. Schweitzer Albert Civilization and Ethics – The Philosophy of Civilization – part II – Irnstald by C. T. [Campion 1929].

18. Sidgwick Henry- Outlines of the history of ethics-(Macmillan and co., London 1888).

19. Stephen caukroger , and John Schuster Descartes Natural philosophy [London and New York , 2000].

ثالثًا: المراجع الفرنسية:

1. Berthelot René- Un Romantisme Utilitaire Étude Sur Le Mouvement Pragmatiste - (Paris, Librairie Félix Algan 1911].

2. Ch. M. Des Gramnes – La literature – Expliquee [Paris].

3. Mortinet, Ander, La cirlisaton Francaise Hatier [Paris 1956].

4. Rousseau – Discours sur les Sciences et les arts.

5. Rousseau – Discovrs sur L'origine et les fondemento de L'inegelite, parmi les homes, Elammoton [Paris 1971].

رابعًا: المراجع الألمانية:

1. Brentano Clemens - Das Kunstmärchen in der deutschen Romantik als Lektüre für Erwachsene und Kinder "Das Märchen von dem Myrtenfräulein" eingereicht bei Prof. Dr. L. Ikonomou Agorastou Assist. Prof. E. Zachou Dr. 1. Pangalos - (Thessaloniki, Mai, 2011).

2. Mohd Abbas Abd Razak - Nik Suryani Nik Abd, Rahman - ,Nik A. Hisham& Ssekemeya Siraje Abdallah - Human Nature In Islam, Selected Readings in Educational l Psychology (Interational Islamic University Malaysia, 2011).

خامسًا: المراجع اليونانية:

1. Fanaras Vesileius, Ηθικά Διλήμματα της Τεχνητής Νοημοσύνης: Ηθικό μηχάνημα ή ηθική χρήση, https://www.researchgate.net/publication/344458460

2. ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, Τεχνητή νοημοσύνη και χριστιανική ανθρωπολογία. Μια βιοηθική προσέγγιση(ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ, ΑΘΗΝΑ, ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2020).

3. Κωνσταντινίδη του Χριστόδουλου Ι., Ηθικά ζητήματα στην Τεχνητή Νοημοσύνη, Επιτροπή: Καθηγητής Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου(Επιβλέπων), Αναπληρωτής Καθηγητής Φίλιππος Κ. Βασιλόγιαννης, Αναπληρωτής Καθηγητής Βασίλης Βουτσάκης.
4. Ποντικόπουλος Ν. Χαράλαμπος, ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΤΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ(Επιθεώρηση Δικαίου Πληροφορικής, Τ. 2, 2024).
5. Φιλοσοφία της Φύσης, Ενότητα: Η φύση στη νεότερη και σύγχρονη Φιλοσοφία Άννα Λάζου Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ.

سادسًا: مواقع الإنترنت:

1. http : // maa ber, 50 S. / com/ issue- pebrua you / spotlightsz. Htm.

2. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%87_%D8%AF%D9%8A%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AA

3. https://chat.openai.com/chat.

4. https://manus.im

5. www-14 mosom com/ 14 Masom / 08 / mktbe 81 book 01 / 28.htm

الفهرس

2026